فلان مقام پر چھاتی اور فلان فلان جگہ اسکی موٹی موٹی انگلیون سے دبی ہوئی ہے اور وہ ہلنا چاہتا ہے ہلا نہین جاتا۔ بولنا چاہتا ہے بولا نہین جاتا۔ تھوڑی دیر مین خواب کی خیالی قوت ختم ہوتی ہو اور دیکھتا ہے تو چارپائی پر اس کے سوا کوئی نہین۔ یہان بھی چیز نیست سے ہست ہوئی ہو جس مین وزن بھی ہے اور جس کو پیدا کیا گیا ہے اسے قوت باصرہ نے دیکھا اور قوت لامسہ نے چھوا اور کم و بیش اکثر اشخاص کو اس کا تجربہ ہے۔

خیالی مخلوق دوسرون کو بھی محسوس ہوتی ہے

مگر ان مثالون مین اپنے خیال نے خود اپنے تئین ایسا نظارہ دکھایا ہے لیکن اس سے بڑھکر ایسے واقعات بھی نہایت کثرت سے پیش آتے ہین جن مین قوت خیال نابود کو بود کرتی ہے اور دوسرون کو دکھاتی ہے اور نہ صرف قریب والون کو بلکہ بڑے بڑے فاصلہ پر یہ غیر مادی شکلین نظر آتی ہین اور نہ صرف کسی ایک آدھ کو بلکہ بعض اوقات بہت سے لوگون کو اس کا تجربہ ہوتا ہے اور اس طاقت کا ظہور نہ صرف اتفاقًا ہوتا ہے بلکہ ایسی نظیرین موجود ہین جن مین کسی شخص نے اپنے ارادہ سے خیالی وجود کسی فاصلہ پر اور وہ بھی ایسے شخص کو دکھایا ہے جسکو پہلے سے اس قسم کا خیال نہ تھا۔

سوسائٹی فار سائیکیکل ریسرچ نے روحانی مظاہر کی تحقیقات مین جو واقعات خیالی قوت ظاہر ہونے کے جمع کئے ہین ان مین سے بہت سے مسٹر پڈمور نے اپنی کتاب کے ایک باب مین لکھے ہین[۵۱]۔ چنانچہ بعض مین کسی مرنے والے کو جس عزیز کے دیکھنے کی حسرت ہو اس عزیز کو کسی فاصلہ پر اسوقت مرنے والے کی شکل نظر آئی ہے۔ بعض مین مرنے والے کے پاس تیمارداروں نے اس کے کسی عزیز کو دیکھا ہے جس کو مرنے والے کا خیال ہے مگر اس کے پاس نہین آسکتا اور تیمارداروں نے جس شکل کو اور جس قسم کے لباس کو دیکھا ہے وہ پہلے اس سے ناآشنا تھے مگر بعد مین ملاقات کے وقت یہ باتین صحیح ثابت ہوئی ہین۔ بعض مین کسی دوست کی شکل دیکھی ہے مگر اس کا لباس ایسا نظر آیا ہے جس کا پہلے سے علم نہ تھا اور بعد مین صحت ہوئی ہے کہ اس وقت نظر آنے والے کا واقعی وہی لباس تھا۔ اور بعض

[۵۱] کتاب سٹڈیز ان سائیکیکل ریسرچ باب ہشتم

فلان مقام پر چھاتی اور فلان فلان جگہ اُسکی موٹی موٹی انگلیون سے دبی ہوئی ہے اور وہ ہلنا چاہتا ہے ہلا نہین جاتا۔ بولنا چاہتا ہے بولا نہین جاتا۔ تھوڑی دیر مین خواب کی خیالی قوت ختم ہوتی ہو اور دیکھتا ہے تو چارپائی پر اس کے سوا کوئی نہین۔ یہان بھی چیز نیست ہی ہست ہوئی ہو جس مین وزن بھی ہے اور جس کو پیدا کیا گیا ہے اُسے قوت باصرہ نے دیکھا اور قوت لامسہ نے چھوا اور کم و بیش اکثر اشخاص کو اُس کا تجربہ ہے۔

خیالی مخلوق دوسرون کو بھی محسوس ہوتی ہے

مگر اِن مثالون مین اپنے خیال نے خود اپنے تئین ایسا نظارہ دکھایا ہے لیکن اس سے بڑھکر ایسے واقعات بھی نہایت کثرت سے پیش آتے ہین جن مین قوت خیال نابود کو بود کرتی ہے اور دوسرون کو دکھاتی ہے اور نہ صرف قریب والون کو بلکہ بڑے بڑے فاصلہ پر یہ غیر مادی شکلین نظر آتی ہین اور نہ صرف کسی ایک آدھ کو بلکہ بعض اوقات بہت سے لوگون کو اس کا تجربہ ہوتا ہے اور اس طاقت کا ظہور نہ صرف اتفاقًا ہوتا ہے بلکہ ایسی نظیرین موجود ہین جن مین کسی شخص نے اپنے ارادہ سے خیالی وجود کسی فاصلہ پر اور وہ بھی ایسے شخص کو دکھایا ہے جسکو پہلے سے اس قسم کا خیال نہ تھا۔

سوسائٹی فار سائیکیکل ریسرچ نے روحانی مظاہر کی تحقیقات مین جو واقعات خیالی قوت ظاہر ہونے کے جمع کئے ہین اُن مین سے بہت سے مسٹر پڈمور نے اپنی کتاب کے ایک باب مین لکھے ہین[۵۱]۔ چنانچہ بعض مین کسی مرنے والے کو جس عزیز کے دیکھنے کی حسرت ہو اس عزیز کو کسی فاصلہ پر اسوقت مرنے والے کی شکل نظر آئی ہے۔ بعض مین مرنے والے کے پاس تیمارداروں نے اس کے کسی عزیز کو دیکھا ہے جس کو مرنے والے کا خیال دامنگیر ہے مگر اُس کے پاس نہین آسکتا اور تیمارداروں نے جس شکل کو اور جس قسم کے لباس کو دیکھا ہے وہ پہلے اس سے ناآشنا تھے مگر بعد مین ملاقات کے وقت یہ باتین صحیح ثابت ہوئی ہین۔ بعض مین کسی دوست کی شکل دیکھی ہے مگر اُس کا لباس ایسا نظر آیا ہے جس کا پہلے سے علم نہ تھا اور بعد مین صحت ہوئی ہے کہ اُس وقت نظر آنے والے کا واقعی وہی لباس تھا۔ اور بعض

---

۵۱ کتاب سٹڈیز ان سائیکیکل ریسرچ باب ہشتم

مین کسی شخص نے کسی فاصلہ پر خود کسی دوست کو اپنی شکل دکھانے کا ارادہ کیا ہے اوراسکو نظر آیا ہے اور یہ سب بیداری مین اور روشنی مین نظر آئے ہین بلکہ بعض اوقات برقی روشنی مین باون کے وقت دکھائی دئے ہین۔ اوران کے بعد وہ ایسے واقعات جمع کرتے ہین جن مین بہت سے لوگون کو کسی کی خیالی طاقت کا جلوہ نظر آیا ہے۔ چنانچہ ان واقعات کی تمہید مین لکھتے ہین کہ :-

یہان تک تو ہی روحانی نقش ذکر کئے ہین جو ایک شخص کو معلوم ہوئے اور اکثر ہوتا ہی ایسا ہی ہے کہ محض ایک شخص کو تنہائی مین نظر آتے ہین کیونکہ دوسرون کی موجودگی مین حودماغی مصروفیت ہوتی ہے وہ اکثر حالات مین ان واقعات کے لئے مناسب نہین مسز ھولی کا واقعہ جو اوپر درج ہوا ہے (جسمین ایک شخص کو دوسرون کی موجودگی مین مرنے والے کی شکل نظر آئی تھی) ایک مستثنیٰ واقعہ ہے[۵] ۔ لیکن تاہم ایسا بھی واقعہ ہوا ہے کہ ایک ہی خیال دو یا دو شخصون کو نظر آیا ہے اور بعض دفعہ وہ معلوم کرنے والے خود بھی ایک دوسرے سے فاصلہ پر ہوئے ہین اور دونون کو یہ خیال مختلف وضع سے نظر آیا ہے مثلاً سر گاڑنس جونس مقام روسنٹ ایڈمنڈز مین تھے اوران کے بھائی ویسٹ منسٹر مین جبکہ انھون نے اپنے والد کے وفات کی شب کو غیر معمولی تجربہ دیکھا۔ سر گاڑنس اس آواز سے چونکے کہ "ایک خوفناک واقعہ پیش آیا ہے" اور مسٹر ھربرٹ جونس جو بیدار تھے انھون نے اپنا نام دو دفعہ سنا اور ایک بھاری چیز سیڑھیون سے گرتی ہوئی سنائی دی۔ اور دیگر واقعات مین (اور اکثر اسی قسم کے ہوتے ہین) معلوم کرنے والے ایک جا جمع ہوتے ہین اور عموماً خیال بھی ایک ہی شکل مین نظر آتا ہے۔ اگر کوئی ایک شکل کو دیکھتا ہے تو سب وہی شکل دیکھتے ہین اور اگر ایک آواز سنتا ہے تو دوسرے بھی آواز ہی سنتے ہین چنانچہ سائیکس کی رپورٹ مین مجتمع اشخاص کے ۹۵ نظارے لکھے گئے ہین جن مین سے ۶۷ انسانی شکلون کے تجربے ہین اوران مین ۲۷ ایسے واقعے ہین جن کے نظر آنیوالے زندہ اشخاص تھے"

[۵] ایسے واقعات دیگر ابواب مین مسٹر مائرس نے اور بھی لکھے ہین۔

اور اس کے علاوہ اور واقعات جن میں کسی خاص مقام پر کوئی شکل عموماً نظر آتی ہے اور جس کو دیکھنے[۱]
جن کہتے ہیں یا مُردون کی رُوح فرض کی جاتی ہے ایسے واقعات کو دو بابون[۱] مین جمع کر کے مسٹر
پڈ سو مر اپنے استدلال سے نتیجہ نکالتے ہین کہ عموماً خیالی قوت کا اثر ہوتا ہے اور بعض جگہ جہان
کے لوگون کو جنات پر یقین ہو سب کی خیالی طاقت اس شکل کو پیدا کرتی ہے اور بعض جگہ کسی
ایک شخص کا خیال پیدا کرتا ہے اور دوسرے اس کے خیال کو محسوس کرتے ہین۔

مسٹر جے ہڈسن اپنی کتاب مین ایک عنوان "اشکال مردگان" کا قائم کرتے ہین
اور اس مین لکھتے ہین[۲]:۔

"یہ امر بالکل ثابت شدہ ہے کہ انسان کی رُوح مین خیالی جسم پیدا کرنے کی طاقت موجود ہے جو
دوسرون کے ظاہری حواس کو نظر آسکے اور بہت سے واقعات ہین جن مین ایک ہی وقت پر
بہت سے شخصون نے خیالی اجسام دیکھے ہین اور اکثر اس طرح نظر آئے ہین کہ دیکھنے والے
پوری صحت اور معمولی حالت مین تھے۔ اور ایسی چیزون کو نہ صرف انسانی نظر محسوس کرتی ہے
بلکہ وہ ایسی مجسم اور نمایان ہوتی ہین کہ انکا عکس اتارا جاسکتا ہے۔ مگر یہ پیدا اسی وقت ہوتی
ہین جب خیال پوری قوت سے عمل کرے اور چونکہ ایسی قوت بڑی آرزو کی وجہ سے پیدا ہو سکتی
ہے اور سب سے بڑی آرزو انسان کو مرنے کے وقت اپنے عزیزون کو دیکھنے کی ہوتی ہے
اور خصوصاً ایسے لوگون کو جو تنہائی مین ناگہانی ناظلم کی موت سے مرین اس وقت سخت حسرت ہوتی
ہے کہ کاش ان کے دوستون کو اس واقعہ کا علم ہوتا اور وہ اسکا تدارک کرتے اس لیے یہ قیاس تھا
جیتے مرنے والون ہی کے دیکھے گئے ہین اور انکی اس وقت کی حسرت ان کے خیال کو
مجسم کر کے انکے عزیزون کو دکھا دیتی ہے یا کسی عرصہ تک اس طرح مین نظر آتی رہتی ہے
جہان موت واقع ہوئی ہو۔ اور اسی وجہ سے اکثر روحین غمگین اور افسردہ نظر آتی ہین کیونکہ اب

---

[۱] باب ششم و دہم کتاب سٹڈیز۔

[۲] کتاب لا آف سائیکک فینامنا باب ہفتم خلاصہ۔

وقت کا خیال بالطبع افسوسناک ہوتا ہے اور اگرچہ بعض اوقات زندہ لوگون کی شکلیں بھی نظر آتی ہین مگر اُن کی طاقت کسی قدر کم ہوتی ہے اور سبب یہی کہ اُنکی حسرت اس درجہ کی نہین ہونی جیسی مرنے کے وقت ہوسکتی ہے "

مُردے کی شکل نظر آنے پر ایک گمان یہ بھی ہوسکتا ہے کہ شاید یہ خیالی قوّت نہ ہو بلکہ خود مُردے کی رُوح نظر آتی ہو لیکن جن حالات مین زندہ شخص کی تصویر دوسرے مقام پر نظر آتی ہے یا جس وقت کسی شخص نے اپنے ارادہ سے کوئی شکل دوسرے کو دکھائی ہے اُس وقت خود روح کے جانے کا گمان نہین ہوسکتا۔ بلکہ مسٹر ھڈسن مُردے کی شکل کو بھی خیالی قُوّت کا اثر ثابت کرتے ہین اور لکھتے ہین کہ

"عموماً مُردون کے ساتھ اونکا لباس اور کبھی گاڑی گھوڑا بھی نظر آیا ہے اور اس حال مین جب گاڑی گھوڑے اور لباس کی رُوح نہین فرض کرسکتے اور یہ عُقدہ صرف خیالی قوت کے اثر سے حل ہوتا ہے تو انسان کی روح ماننے کی کوئی وجہ نہین "

مگر اس بحث کو طول دینے کے بغیر بھی زندہ اشخاص کا تجربہ خیالی قوت کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہے چنانچہ جو لوگ ارواح کا باقی رہنا اور ایک طرح کے جسم مین جس کو وہ اسٹرل باڈی کہتے ہین داخل ہونا مانتے ہین وہ بھی انسان کی خیالی قوت سے انکار نہین کرسکتے۔ چنانچہ تھیوسافیکل سوسائٹی کے مشہور ممبر مسٹر لیڈ بیٹر جو قیام ارواح کے بڑے حامی ہین اپنی کتاب کا ایک باب خیالی اجسام کے ذکر پر وقف کرتے ہین اور ایسے واقعات کو کثرت کے ساتھ جمع کرکے جن مین صرف خیال کا اثر مانا جاسکتا ہے خیالی جسم اور اسٹرل جسم مین یہ فرق بتاتے ہین کہ[1]

اسٹرل جسم اُسوقت دوسرون کو نظر آسکتا ہے جبکہ خاکی جسم موت کے سبب ناپیدا ہوگیا ہو یا سخت مرض یا غلبہ خواب کے سبب بیکار رہے۔ اور جس وقت خاکی بیداری اور قوت کی حالت مین ہو اس وقت اگر وہ دوسرون کو کسی اور مقام پر نظر آئیگا تو خیالی جسم ہوگا "

نیست سے ہست کرنیوالی مین شعور کی صفت ہونی چاہیئے	غرض دنیا کی اور چیزون مین اگرچہ دیکھا جاتا ہے کہ تغیرات مین ایک مخفی مادہ برقرار موجود رہتا ہے مگر اُن جسموں مین جو ہمکو خوف کے وقت شیر یا دیو کی شکل مین نظر

[1] کتاب دی آدر سائڈ آف ڈیتھ خلاصہ باب سیزدہم۔

آتے ہین یا سوتے مین خوفناک وژن کے ساتھ ہم کو دبا لیتے ہین اور بیداری مین بھی پیچھا نہین چھوڑتے یا خوفاصلہ پر لوگون کو نظر آتے ہین۔ پھرتے ہین۔ کبھی اشارہ کرتے ہین۔ کبھی مُنہ سے بولتے ہین اور اُن کی حرکات اور آواز کو ہم اپنے جسمانی حواس سے دیکھتے اور سُنتے ہین اور اُن کا اثر نہ صرف انسان کو محسوس ہوتا ہے بلکہ خیال قوی ہونے کی صورت مین عکسی آئینہ بھی ان سے متاثر ہو جاتا ہے یہ ایسے اجسام ہین جو کسی فاعل نے نیست سے ہست کر دئے ہین[۱]۔ البتہ یہ ضرور معلوم ہوا کہ بالفعل صرف شعور کی طاقت ہی کر سکتی ہے۔ پس دیکھنا یہ ہے کہ تغیرات عالم کو دیکھ کر اور اُن کے متعلق تمام احتمالون مین معلول کا بغیر علت کے پیدا ہونا لازم آنے پر ہم جس علت اولیٰ تک پہونچے ہین آیا اس مین علم و شعور کی صفت ثابت ہوتی ہے یا نہین۔ سو جب ہم دیکھتے ہین کہ دُنیا کے تمام مظاہر مین ایک خاص مدعا اور انجام کو مدنظر رکھا گیا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک واقعہ پیش بینی اور مآل اندیشی کے طور پر آغاز ہوا ہے اور خواہ نتائج اور فائدے کیسے ہی لمبی ترتیب اور کتنے ہی بڑے عرصہ مین ظاہر ہوتے ہون مگر ہر چیز کی فطرت مین وہ قابلیت پہلے سے رکھ دی گئی ہے جس کا ظہور لاکھا سال کے بعد ہوتا ہے اور اس امر واقعہ سے منکرین خدا کو بھی انکار نہین ہو سکتا[۲] تو معلوم ہوتا ہے کہ جس ہستی سے یہ مظاہر پیدا ہوئے ہین وہ صفت علم سے متصف ہی اور نیز یہ کہ اگر وہ موجود ہے اور علم کی صفت بھی رکھتی ہے تو چونکہ اس کے کام انسان کے کامون سے بے انتہا عظمت اور قوت رکھتے ہین اس لیئے اس کا علم و شعور بھی انسانی شعور سے بے انتہا زیادہ ہوگا۔ اور جب انسان اپنے خیال سے نظر مین آسکنے لائق جسم بغیر مادہ کے پیدا کر سکتا ہی تو وہ ہستی بھی اپنے

---

[۱] مسٹر میریڈیتھ لا کے سامنے نیست سے ہست کرنے کی مثال مین نئے خیالات نئی حرکات اور حیوانی چیزون کے نئے نمونے پیش کیئے گئے تھی جس کے جواب مین وہ لکھتے ہین زوی ھنکرس ٹکسٹ بُک صفحہ ۳۹ (۱۸۹۲ء) کہ یہ چیز کا پیدا کرنا نہین بلکہ صفت کا پیدا کرنا ہے۔ مگر افسوس ہے کہ خیالی اجسام کو کسی نے پیش نہ کیا ورنہ وہ دیکھتے کہ یہان کسی موجود چیز کی صفت پیدا نہیں ہوئی بلکہ خود چیز کو نیست سے ہست کر دیا گیا ہے۔

[۲] ڈاکٹر مِل استدلال تخمین کے نام سے اس صفت کو امور دُنیا مین مسلم مانتے ہین اور کہتے ہین کہ ایک نتیجہ ایسا ہے جس سے خدا کی نسبت گمان غالب پیدا ہوتا ہے (ملاحظہ ہو ایضاً صفحہ ۱۳ بحث مذکور)

علم سے بغیر مادہ کے نظر مین آنے کے لائق اشیا ہمسے بڑھکر پیدا کرسکتی ہوگی اور جب انسان ایسے بے مادہ جسم کو مس کرنے کے لائق اور حرکت کرنے اور بولنے کو لائق بنا سکتا ہے تو وہ ہستی بھی ان اشیاء کو انسان سے بہت زیادہ محسوسیّت حرکت آواز اور اثر کے لائق بنا سکتی ہوگی ۔

خیال کی پیدائش ویسی ہی ہوتی ہے جیسی مادی مخلوق کی ہوتی ہے

پس علم خدا سے بغیر مادہ کے پیدا ہونے کی نظیر خود انسان کے اندر ایسی موجود ہے کہ اس مین اور انقلابات عالم مین تفاوت محض درجہ کا ہے نہ قسم کا۔ کیونکہ اگر خیالی جسم محسوس نہین ہوتا بلکہ محض اسکی شکل وزن یا آواز محسوس ہوتی ہے تو اسی طرح کائنات کا مادہ بھی کبھی براہ راست محسوس نہین ہوتا اور صرف اُس کا رنگ وزن اور دیگر صفات محسوس ہوتی ہین اور جس طرح یہان صفات سے مادہ پر استدلال کیا جاتا ہے اسی طرح شکل وزن وغیرہ سے خیالی جسم پر استدلال ہوسکتا ہے۔ اور اگر کہا جائے کہ خیالی جسم معدوم ہوجاتا ہے مگر دنیوی مادہ معدوم نہین ہوسکتا تو یہ بھی ایک دعویٰ ہوگا کیونکہ خیالی جسم بھی جبھی معدوم ہوتا ہے کہ خیالی طاقت ختم ہوجاوے یا خود خیال کرنیوالا اپنے خیال کو بدل دے یا بعض حالات مین کوئی اسی قوت کا دوسرا خیال مخالف اثر پیدا کرے۔ ورنہ ان حالات کے بغیر اگر کوئی دوسرا شخص کسیکی خیالی تصویر کو نابود کرنا چاہے تو نہین ہوسکتی اور اسی لئے تجربہ ہوا ہے کہ بعض اوقات کوئی خیالی جسم سالہا سال تک قایم رہا ہے اور لوگون کے بنائے کچھ نہین بنی اور یہی حال مادہ کا ہے کہ وہ بھی ہماری ضعیف قوّت سے معدوم نہین ہوسکتا کیونکہ ہم سے بے انتہا زیادہ قوی ہستی نے اسکو موجود کیا ہے۔ اور جس علم نے اسے موجود کیا ہے وہ اگر چاہے تو جب بھی معدوم نہ ہوسکیگا اسکی کوئی دلیل نہین ۔

غرض انسان آنکھ کھول کر دوسری چیزون کو دیکھنا شروع کردیتا ہے اور خود اپنے تئین نہیں دیکھتا اور اُسکی قدرت کے نشان اس عالم اصغر یعنے انسان مین بہ نسبت عالم اکبر کے زیادہ نظر آسکتے ہین

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (ذاریات پارہ ۲۶ ع)

زمین مین یقین کرنے والون کے لئے نشان ہین اور خود تمھارے اندر ہیں۔ کیا تم نہین دیکھتے۔

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ

ہم ان کو اپنے نشانات دنیا میں دکھاتے ہین اور خود ان کے

حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَھُمْ اَنَّہُ الْحَقُّ ط   نفسوں مین تا اُن کو معلوم ہو کہ وہ ذات حق ہے۔

(حم سجدہ پارہ ۲۵ ع ۶)

معلول حادث اور علت قدیم

ان نظائر کو دیکھتے ہوئے اگرچہ کہا جا سکتا ہے کہ جس طرح پر انسان چھوٹے پیمانہ پر اپنی خیالی طاقت سے انسان کا اور اُسکے لباس اور دیگر اشیا کا جسم اور جسم کے خواص یعنی محسوسیت وغیرہ کو نیست سے ہست کر دیتا ہے اسی طرح پر خدا نے بڑے پیمانہ پر اپنی علمی طاقت سے مادہ اور اس کے خواص کو پیدا کر دیا ہے مگر ابھی اس خیال کو صحیح سمجھنے سے پہلے چند اور امور کا لحاظ کرنا بھی ضرور ہے از انجملہ ایک یہ اعتراض ہے کہ خدا قدیم ہے اسلئے اگر وہ اور اُس کا علم اس عالم کی علت ہو تو لازم تھا کہ عالم بھی قدیم سے ہوتا حالانکہ عالم جو ہم دیکھتے ہین اُسکے حادث ہونے کی علامات خود اس کے اندر بیشمار موجود ہین اور اگر اس عالم کے بننے اور بگڑنے کے سلسلہ کو دراز کیا جائے اور کہا جائے کہ موجودہ عالم سے پہلے بھی بیشمار عالم بن بن کر تباہ ہو چکے تو اول تو اس عالم مین اسکی شہادت موجود نہین اور دوسرے اس سے پیشتر کے مفروضہ عوالم چونکہ بن بن کے فنا ہو گئے ہین اسلئے وہ بھی بضرورت حادث ہونگے کیونکہ قدیم کے فنا ہونے کی کوئی وجہ نہین اور اسلئے ضرور ہے کہ کسی نہ کسی وقت مین اس سلسلہ کو شروع کیا گیا ہے پس اس شروع کے وقت کا خیال جا کر اعتراض ہوتا ہے کہ جو چیز پہلے نابود تھی اسکو موجود کرنے کی علت کیا ہوئی اور اگر کہا جائے کہ خدا کو یہی ارادہ ہے اس لیئے ایک وقت پر اُس نے اپنے ارادہ سے عالم کو پیدا کر دیا تب بھی سوال ہوتا ہے کہ اُس وقت پر ارادہ کے پیدا ہونے کا کیا سبب ہوا۔ اور اس بنا پر اگرچہ خدا قدیم ہے اور اگرچہ اسکی علمی قوت نیست سے ہست کرنے کے لئے کافی ہے مگر پھر بھی نیست سے ہست ہونے کی صورت یہ سے اعتراض دور نہین ہوتا؛

اس اعتراض کو ہمارے زمانہ کے ایک بڑے فاضل[۱] نے لاینحل مانا ہے اور بظاہر ان الفاظ مین شوکت بھی ایسی ہے کہ عقل ایک دفعہ ضرور چکر کھا جاتی ہے مگر تعجب یہ ہے کہ یہی بزرگ اس اعتراض کو وحدت وجود کے مسلک پر حل شدہ گردانتے ہین حالانکہ غور کیا جائے تو وحدت وجود کو مانکر یہ اعتراض اور بھی قوی

[۱] یعنی علامہ شبلی نعمانی۔ ملاحظہ ہو تذکرہ مولانا روم بحث وحدت وجود۔

ہو جاتا ہے کیونکہ یہ تعینات جن مین وحدت وجود والے خود ذات باری کو ظہور کرتے ہوے مانتے ہین
وحدت وجود کو مان کر بھی حادث ہین اس لئے نیست سے ہست کرنے مین تو اتنا ہی اعتراض تھا کہ جب
پہلے نہ کیا تھا تو اس وقت ایسا کیون کیا مگر وحدت وجود کی صورت مین ایک تو یہی سوال باقی رہتا ہی
کہ جب پہلے تعینات کو اختیار نہین کیا تھا تو اس وقت کیون کیا؟ اور دوسرا سوال یہ ہوتا ہے
کہ اس نے اپنی کامل اور مطلق ذات کو نقص او قید کی آلائشون سے کیون آلودہ کیا اور ناقص چیز کو
پیدا کرنا تو پھر بھی بہتر ہے وہ ذات خود کیون پاک سے ناپاک ہو گئی۔ اسلئے اگر یہ اعتراض پیدا کرنے
کی صورت مین لاینحل ہے تو ذات کے ظہور کرنے مین لاینحل سے بھی بہت بڑھ کر ہے۔ مگر اب ہم دیکھتے
ہین کہ اس اعتراض مین کس قدر قوت ہی۔

اس اعتراض کی بنا اس مسئلہ پر ہے کہ جس وقت کوئی کامل علت موجود ہے اس کے معلول کو بھی اسی
وقت موجود ہونا چاہئے اور اگر معلول اسی وقت موجود نہ ہو بلکہ کچھ عرصہ بعد ہو تو ایسے معلول کے لئے اس
علت کو کامل نہین کہنا چاہئے بلکہ کوئی اور علت بھی تلاش کرنی چاہئے مثلاً اگر حرکت حرارت پیدا کرنے
کے لئے کامل علت ہے تو جس وقت حرکت موجود ہو اسی وقت حرارت بھی موجود ہونی چاہئے اور اگر ہم کو
ہاتھ ہلاتے ہی حرارت محسوس نہین ہوتی بلکہ پہلے سردی معلوم ہوتی ہے تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ محض
حرکت کا وجود حرارت پیدا کرنے کیلئے کافی نہین بلکہ حرکت کا موجود ہو کر کچھ عرصہ تک قائم رہنا یا سخت
حرکت کے بعد دفعتہً سکون پیدا ہونا یہ شرطین ہین جن کے ساتھ حرکت سے حرارت پیدا ہوتی ہے اور اس
لئے کامل علت اس صورت مین حرکت اور حرکت کا استمرار یا حرکت کے بعد سکون کا طاری ہونا ہی
یہ کلیہ اگرچہ بالکل درست ہے مگر اسکو سمجھنے مین کسی قدر فروگذاشت بھی ہوئی ہے اور اس کو دیکھنے
کے لئے ایک اور مثال کی ضرورت ہی۔

ایک کاریگر کلاک بناتا ہے اور بنانے کے بعد اسکو چلاتا ہے اب اگر فرض کیا جائے کہ اس نے
بارہ بجکے پانچ منٹ پر کلاک کو کوک دی ہے تو وہ ٹِک ٹِک اسی وقت سے کرنے لگیگا لیکن ایک
بجنے کی آواز کا فعل پچپن منٹ بعد پیدا ہوگا اور دو کی آواز پانچ منٹ کم دو گھنٹہ بعد اور علی ہذا بارہ

کی آواز پانچ منٹ کم بارہ گھنٹہ میں ظہور پذیر ہوگی۔ اب ظاہر ہے کہ کلاک کی ٹک ٹک کی علت
اور گھنٹوں کی آواز کی علت وہی کاریگر اور اسکی کوک تھی مگر معلول ایک اسی وقت پیدا ہوگیا ہے
تو دوسرا کچھ عرصہ بعد۔ پس کیا مذکورہ بالا کلیہ اس وقت غلط ہوگیا؟ اور کیا ثابت ہوگیا کہ معلول
علت سے کچھ عرصہ بعد بھی پیدا ہوا کرتا ہے؟ نہیں۔ وہ کلیہ غلط نہیں بلکہ اسکی صورتیں دو ہیں
کبھی تو ایک علت کے بعد کسی دوسری مستقل علت کی ضرورت ہوتی ہے اور کبھی کامل علت ایک
ہی ہوتی ہے مگر فعل کی فطرت ایسی ہوتی ہے کہ اسکا ظہور کچھ عرصہ کے بعد ہو چنانچہ کلاک کی فطرت
ہی ایسی واقع ہوئی ہے کہ بجنے کی آواز ضرور ہی کسیقدر دیر میں پیدا ہو اور اگر فعل کی فطرت کو دوسری
علت کہا جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں اور مضمون بحث کو سمجھنے میں دقت نہ ہوگی چنانچہ اس
عالم کو حادث مانکر اور اسکی کامل علت علم خدا کو گردان کر ہم کہہ سکتے ہیں کہ بیشک خدا قدیم ہے اور اسکی صفات
بھی قدیم ہیں لہذا اسکا علم بھی قدیم ہے اور اسکا علم غلط نہیں ہوسکتا ہم بیشک کل آنیوالے واقعہ کو غلطی سے سمجھ سکتے
ہیں کہ وہ آج ہوگیا لیکن اگر خدا کا علم قدیم ہے تو اس کے یہی معنی ہیں کہ وہ قدیم سے ہر زمانہ کو جانتا
ہے اور ہر زمانہ کی ہر چیز کو عین اسی زمانہ کے ساتھ جانتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہو بلکہ وہ دو سال بعد آنیوالی
چیز کو جانتا ہو کہ دو سال پہلے گذر چکی یا اگر اس کو علم ہی جب ہوتا ہو جب کوئی چیز موجود ہو جائے تو وہ معاذ اللہ
عالم نہ ہوگا جاہل ہوگا حالانکہ دنیا کی ساخت شہادت دیتی ہے کہ اس کو ہر ایک نتیجہ کا پہلے سے علم ہے
اسلئے جب قدیم سے اسکا علم ہی اس طرح پر ہوگا کہ یہ کائنات ایک خاص وقت میں موجود ہونگی تو جس
طرح کلاک کے نیچر میں داخل ہے کہ گھنٹہ کی آواز چلنے کے بعد ایک خاص وقت پر ہو اسی طرح پر اس علم
کے نیچر میں داخل ہے کہ دنیا کا وجود علم کے بعد ایک خاص وقت پر ہو۔ اور جب آواز کے لیے کلاک
کی فطرت کے سوا کسی اور علت کی ضرورت نہیں تو حادث دنیا کے لیئے بھی علم کی فطرت کے سوا کسی
اور علت کی ضرورت نہ ہوگی پس خدا کا علم کہو۔ علم کی فطرت کہو لفظوں کا تفاوت ہوگا اور
مطلب ایک ہی رہیگا کہ ایک کامل ہستی نے دنیا کو نیست سے ہست کیا ہے یا زیادہ سے زیادہ یوں
کہو کہ کائنات اسکے علم میں قدیم سے تھی اور ظہور بعد میں ہوا جس طرح پر گھنٹہ کی آواز کلاک میں پہلے سے

تھی مگر اس کا ظہور بعد میں ہوا[۱] لیکن جس طرح پر انسان کی خیالی مخلوق جو کسی کو نظر آتی ہے خیال
کرنے والے کی ذات کا عین نہیں ہوتی اور نہیں کہہ سکتے کہ وہی انسان بعینہٖ اپنی تصویر اور اپنے
لباس اور گاڑی گھوڑے کی تصویر بن گیا ہے بلکہ یہی کہا جاتا ہے کہ اس نے ان چیزوں کو اپنے خیال
سے پیدا کر دیا اور خود ان کے ظہور کے لیے سرچشمہ بنا۔ اسی طرح خدا کے علم کی مخلوق اس کی ذات کا عین نہ ہو گی

۱؎ اس اعتراض کو کہ ازل میں مسٹر سپنسر نے پیش کیا ہے (کتاب فرسٹ پرنسپلز باب دوئم اقتباس مسٹر
مینسل) کہ کامل علت ہی نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر وہ علت ہو جاتا بننے سے پہلے نہیں اس صفت
کی کمی ہو گی جس کو علت بن کر پورا کیا۔ بس علت بننے سے پہلے مکمل نہ ہو گا۔ اس اعتراض کا جواب بھی اس تقریر
سے ہو سکتا ہے کہ جب کلاک کی طرح علم کی چیز ہی یہی تھی کہ اپنی وقت مخلوقات کو ایک خاص وقت پر پیدا کرے تو اگرچہ
اس وقت ایک کامل ہستی، حادث مخلوقات کی علت ہوئی مگر اس عجیب طرز سے کہ مخلوقات کے موجود ہونے پر
اس کی ذات میں کوئی اضافہ لازم نہیں آتا۔ کیونکہ مخلوقات کو پیدا کرنے سے پہلے بھی اس کے علم کی یہی شکل تھی کہ مخلوقات ایک
وقت پر موجود ہیں اور اس سے پہلے معدوم ہیں اور مخلوقات کے موجود ہونے پر بھی اس کا علم یہی ہے کہ مخلوقات ایک وقت پر موجود
ہیں مگر اس سے پہلے معدوم ہیں۔ مترض علم پہلے بھی مکمل تھا اور اب بھی اسی طرح کا مکمل ہے جس طرح کلاک گھنٹے کی آواز پیدا ہونے
سے پہلے بھی مکمل تھا اور بعد بھی اسی طرح کا مکمل ہے۔ اس لئے اس طرح کی علت ہونے اور پھر قدیم و کامل ہونے میں کوئی تناقض نہیں ہے۔
اس اعتراض کا جواب امام غزالی علیہ الرحمۃ نے قریباً اسی طرح پر دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں (کتاب تہافۃ الفلاسفہ
بحث قدم عالم) کہ جو شخص کہتا ہے کہ عالم حادث ہے اور وہ پیدا ہوا ہے خدا کے قدیم ارادہ سے اور ارادہ قدیم سے
یہی تھا کہ ایک خاص وقت پر عالم پیدا ہو گا چنانچہ جب تک اس کے ارادہ میں عالم کا عدم تھا وہ معدوم رہا اور جب
وقت ارادہ میں عالم کا وجود تھا اسی ارادہ سے وہ موجود ہو گیا تو اس عقیدہ پر کیا اعتراض ہے؟ اور پھر خود ہی امام موصوف
منکرین کی طرف سے اس عقیدہ پر اعتراض کرتے ہیں کہ حادث کے لئے کوئی موجب اور سبب ہوا کرتا ہے اور جس طرح پر
حادث کا بغیر موجب اور سبب کے پیدا ہونا محال ہے اسی طرح ایسے موجب کا وجود بھی محال ہے جس کے تمام شرائط
اور لوازم موجود ہوں سوائے کہ کسی امر کا انتظار باقی نہ ہو اور پھر اس کا معلول اس سے متأخر رہے اور اسی وقت موجود نہ

اور نہ کہہ سکین گے کہ وہی ذات بعینہ ان تعینات مین جلوہ گر ہے بلکہ یہی کہا جائیگا کہ اُس نے ان چیزون کو اپنے علم سے پیدا کر دیا اور خود اُن کے ظہور کا سرچشمہ بنا اور یہان وہ دِقّت پیش نہ آئیگی جو وحدت وجود مین لازم آتی ہے کہ ایک کامل اور بے عیب ذات خود تعینات کے نقص اور عیوب سے آلودہ ہو۔ اور اگر کوئی وحدت وجود کا حامی خدا کو اسی طرح کا سرچشمہ گردانتا ہو اور تعینات مین اُس کا ایسا ظہور فرض نہ کرتا ہو جس طرح پر انسان

پس عالم کے وجود سے پہلے ارادہ کرنے والا اور ارادہ موجود تھا اور اس ارادہ کا تعلق حادث سے موجود تھا اور ان مین کوئی چیز ایسی پیدا نہین ہوئی جو قدیم سے موجود نہ تھی۔ کیونکہ ان مین سے کسی کو نو پیدا ماننا خدا کی ذات مین تغیرات کو ثابت کرنا ہے۔ تو اب ارادہ کا مدعا یعنے عالم کیوں قدیم سے موجود ہوا۔ حالانکہ عالم کے پیدا ہونے کا وقت اور اس سے پیشتر کا وقت یکسان ہین اور کسی وجہ سے تفاوت نہین۔ اس اعتراض کے بعد امام صاحب ایسے ارادہ کو جو قدیم سے ایک خاص وقت پر پیدا کرنے کے لیے ہو محال نہین مانتے۔ مگر قاضی ابن رشد (کتاب تہافۃ التہافۃ بحث قدم عالم) اگرچہ اصل اعتراض کو ضعیف سمجھتے ہین اور اپنے سلک کے مطابق اس کا جواب دیتے ہین لیکن امام صاحب کے جواب کو سفسطہ اور دھوکا قرار دیتے ہین اور منکرین کی طرف سے جو اعتراض امام صاحب نے پیش کیا ہے اس کو بلغ غایۃ البیان یعنے نہایت ہی صریح اور صاف بتاتے ہیں اور بیشک اگر عالم کی پیدایش اسی طرح فرض کیجائے جیسی مادہ اور خدا دو نو کو قدیم ماننے سے لازم آتی ہے اور جیسے ہم کوئی مکان موجودہ مصالح سے بنایا کرتے ہین تو پہلے ہمارے دل مین اس کو ایک خاص وقت پر بنانیکا ارادہ ہوتا ہے اور پھر اُس وقت کے آجانے پر عزم پیدا ہوتا ہے اور اسکے بعد وہ فعل ظہور کرتا ہے جس سے مکان بن جاتا ہے اور اس صورت مین پہلے ارادہ کے سوا مکان بنانے کے وقت ایک عزم نیا پیدا ہوتا ہے اور پھر ایک فعل پیدا ہوتا ہے اگر خدا نے اسی طرح عالم کو بنایا ہو تو بیشک اسکی ذات مین عزم اور فعل کی نئی صفت پیدا ہوئی جو پہلے سے نہ تھی۔ لیکن جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے پیدایش عالم کی یہ صورت نہین بلکہ اسکی پیدایش قوت علم سے ہے اور تجربہ سے قوت علم کا یہ خاصہ ثابت ہوا ہے کہ اسمین ایک خاص وقت کے لئے جس واقعہ کا خیال قایم ہو وقت آنے پر وہ واقعہ موجود ہو جاتا ہے اور اسکے لئے کسی نئے عزم اور نئے فعل کی ضرورت نہین ہوتی۔ پس جب خدا کے علم مین موجود تھا کہ ایک وقت پر یہ عالم موجود ہوگا تو عالم اسی علم کی قوت سے اپنے وقت پر پیدا ہو گیا ہے اور پیدا ہونیکے

مطلق زید و عمر مین ظہور کرتا ہے تو بیشک ایسی وحدت وجود پر مذکورہ بالا اعتراض وارد نہ ہوگا -
لیکن اس وقت بحث صرف لفظی رہ جائیگی اور پیدائش کے عقیدہ مین اور ایسی وحدت وجود مین
کچھ اختلاف نہ ہوگا -

وحدت شہود | بعض مسلمان فاضلون نے وحدت وجود کے خلاف ایک اور خیال قائم کیا ہے

وقت اسکی ذات مین کسی جدید صفت اور کسی تغیر کا وجود لازم نہین آیا اور علم کی یہ صورت فرض کیجیے پر
منکرین کا یہ اعتراض کہ جب کوئی نسبت اور کوئی سبب نیا پیدا نہین ہوا اور سب کچھ قدیم سے تھا تو عالم قدیم
سے کیون نہ ہوا کسی طرح بلکہ غایتہ الشان کہلانے کا مستحق نہین کیونکہ علم اور مخلوقات کے مابین نسبت
ہی ایسی ہے کہ گو علم قدیم سے ہے مگر اس علم سے مخلوقات خاص وقت سے پہلے پیدا نہین ہو سکتی -
البتہ امام علیہ الرحمہ منکرین کی طرف سے ایک خاص وقت کی نسبت ایک اعتراض پیدا کرتے ہین
اور وہ یہ کہ خدا کے لئے یہ وقت جس مین عالم کو پیدا کیا اور اس سے ماقبل اور مابعد کا زمانہ برابر تھا پھر وہ
کیا وجہ تھی جس سے اس وقت خاص کو دوسرے وقتون پر ترجیح ہوئی اور اگر کہو کہ خود ارادہ نے ایک
وقت کو چن لیا تو ہم کہتے ہین کہ ارادہ نے دو مساوی وقتون مین سے ایک وقت کو کیون ترجیح دی -
حالانکہ ہم دیکھتے ہین کہ آدمی کے سامنے کھانے کیلئے دو سیب رکھے ہوتے ہین اور وہ دونو کو دفعتہً
منہ مین نہین رکھ سکتا اور اس لیے کسی ایک کو پہلے کھانے کے لئے اٹھاتا ہے تو اس وقت یا تو ایک دوسرے
کی نسبت زیادہ پختہ ہوتا ہے یا خوش رنگ ہوتا ہے یا ہاتھ کے قریب ہوتا ہے اس لئے اُسے پہلے اٹھاتا ہے
غرض کوئی نہ کوئی وجہ ہوتی ہے جس سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دیجاتی ہے - تو جب تمام زمانے خدا کے
نزدیک مساوی ہین اور اُسکی قدرت ہر زمانہ مین پیدا کر سکتی ہے تو ایک وقت کے لئے ارادہ کرنا اور دوسرے
وقت کو چھوڑنا بے وجہ ہے - امام صاحب جواب دیتے ہین کہ اسی مثال مین یہ بھی فرض کیا جاسکتا ہے کہ دونو
سیب پختگی اور رنگت اور تمام صفات مین مساوی معلوم ہوتے ہین اور اس کے داہنے ہاتھ کو جو کام کے لئے
جلدی حرکت کرتا ہے مرکز مانکر اسکے گرد ایک دائرہ فرض کیا جا سکتا ہے جس کے خط پر دونو سیب رکھے
ہون اور ہاتھ کا اور ہر ایک سیب کا فاصلہ مساوی ہو - اس وقت انسان کو کھانے کا بھی فرض کرو تو ایسی صورت

جس کو وحدت شہود کہتے ہین[1]۔ اور جو عام اسلامی مسئلہ یعنی نیست سے ہست ہونے کے خلاف نہین
بلکہ فلسفیانہ طریق سے اسکو قابل فہم بناتا ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہین کہ ہر چیز کے مقابل مین اسکی ضد ہوا
کرتی ہے مثلاً علم کے مقابل مین جہالت اور نور کے مقابل مین ظلمت لیکن ایسی ضدین عدم محض ہوتی
ہین یعنے جہالت علم کا عدم ہے اور ظلمت نور کا نہ ہونا۔ پس اسی طرح خدا کی صفات کاملہ کے مقابل

مین کوئی مرجح نہ ہونے کے سبب کیا وہ شخص حیران رہ جائیگا اور سیب جو اسکی گرفت مین آسکتے ہین انکو
نہ کھائیگا؟ یہ نتیجہ یقیناً غلط ہے بلکہ وہ ضرور ان میں سے ایک کو پہلے اٹھائیگا تو جو قوت اس وقت دونو
میں سے ایک کو ترجیح دیتی ہے وہی ارادہ ہے اور خدا چونکہ صاحب ارادہ مانا جاتا ہے اس لئے دو مساوی
وقتون مین سے ایک کو ترجیح دینے کی قدرت رکھتا ہے۔ اور اس وقت یہ کہنا کہ ارادہ نے کیوں ایک کو
انتخاب کیا بعینہ ایسا ہے جیسے کہا جائے کہ علم نے کسی چیز کی واقعی حالت کو کیون پہچانا یعنی فضول ہے کیونکہ
علم کہتے ہی اس طاقت کو ہین جس سے چیزون کی واقعی شناخت ہو اسی طرح ارادہ کہتے ہی اس قوت کو ہین جس سے
دو مساوی چیزون مین سے ایک کو انتخاب کیا جائے۔ قاضی ابن رشد چونکہ امام صاحب کی کلام مین نکتہ
چینی کو فرض سمجھتے ہین اسلئے اس جواب پر بھی فرماتے ہین کہ یہ تغلیط ہے کیونکہ جب دو چیزین بالکل ہم
مثل فرض کیجائین تو اس وقت ارادہ کرنے والے کا ایک کو اختیار کرنا ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا نہین کیونکہ
دو تو ہم مثل ہون اور پھر ایک کو دوسرے پر ترجیح ہو۔ یہ بے معنی ہے بلکہ اس وقت وہ دونو کو ہم مثل
سمجھتا ہے اور ہر ایک کو دوسرے کا بدل فرض کرتا ہے اور جانتا ہے کہ کوئی سی چیز اٹھائی جائے مدعا پورا
ہو جائیگا۔ مگر سمجھ مین نہین آتا کہ اسکو قاضی صاحب نے اس ایچ پیچ سے کیا اعتراض پیدا کیا۔ دو مساوی
چیزون میں سے ایک کو اختیار کرے پر اس فعل کو ترجیح کہو یا دو نو کا برابر ہونا۔ ثابت ہوا کہ ارادہ کی قوت سے
دو ہم مثل چیزون میں سے ایک کو لیا جا سکتا ہے اور اعتراض یہی تھا کہ خدا نے ہم مثل وقتون مین سے ایک
کو کس طرح پر لیا پس ایک وقت کو ترجیح نہ سہی اس کو دوسرے وقت کے برابر سمجھ کر ایک کو اختیار کر لیا
تو یہ وہی عمل ہوا جو دو سبب یکسان ہونے کی صورت مین انسان کرتا ہے اس لئے اسمین کوئی استحالہ نہین۔

[1] اس بارہ مین ملاحظہ ہون مکتوبات مرزا جانجانان اور مکتوبات قاضی ثناء اللہ علیہما الرحمہ۔

مین کئی ضدّین یا اعدام ہونگے اور ان اعدام نے ہر ایک صفت کے مقابل ہونے کے سبب کسی قدر امتیاز حاصل کرلیا ہوگا مثلاً نہ ہونا ایک مطلق مفہوم ہے اور علم کا نہ ہونا یا قدرت کا نہ ہونا اس مطلق مفہوم کی ممتاز فردین ہیں۔ بس اسوقت ان اعدام ممتازہ پر صفات خداوندی کا عکس ا پڑا ہوگا جسطرح سے انسان کا عکس آئینہ پہ پڑتا ہے چنانچہ یہ کائنات وہی صفات خداوندی کا عکس ہے جن مین اعدام ممتازہ بمنزلہ مادّہ کے ہین اور عکوس صفات بمنزلہ صورت کے ہین اور یہی وجہ ہے کہ یہ کائنات وجود اور عدم دونو کی قابلیت رکھتی ہے اور یہی سبب ہے کہ اس سے خیر اور شر دونو طرح کی صفات ظاہر ہوتی ہین۔

اس عقیدہ پر یہی اعتراض وارد ہوتا ہے کہ کوئی چیز موجود ہونی چاہیے جس پر دوسری چیز کا عکس پڑے جس طرح سے انسان کے مقابل مین آئینہ موجود ہوتا ہے اور صفات کی ضدّون مین سے اگرچہ ایک صفت کا عدم دوسری صفت کے عدم سے ہمارے ذہن مین ممتاز ہے لیکن خارج مین وہ سب معدوم محض ہین اسلئے عکس پڑنے کی قابلیت نہین رکھتین۔

اس اعتراض کا حل یونہی ہوسکتا ہے کہ پہلے علم کی قوّت سے اشیا عالم وجود مین آئیں اور پھر اُن پر صفات الٰہیہ کا عکس پڑکر ان مین خیر اور بھلائی کی قابلیّت پیدا ہوئی پس وحدت شہود مین اصلی احتمال وہی علم خداوندی کی قوّت سے اشیاء کا نیست سے ہست ہونا ٹھہریگا۔ اور یہ بعد مین دوسری بحث ہوگی کہ اِن اشیا مین بھلائی اور بُرائی کیون ہے جس کو حل کرنے کے لئے اس خیال کو پیش کیا جائیگا کہ چونکہ یہ چیزین عدم سے وجود مین آئی ہین اور عدم عیب ہے اِس لیئے اِن مین بدی کی قابلیّت ہے اور چونکہ علم وغیرہ صفات خداوندی کا ان پر عکس پڑتا ہے اس لئے ان سے بھلائی صادر ہوسکتی ہے اور غالباً وحدت شہود والے بھی اس اصول کو تسلیم کرتے ہین کہ علم خداوندی سے

غرض حاضر وقت کا اعتراض امام صاحب کی تقریر سے پورے طور پر حل ہوجاتا ہے اور خدا کے قدیم ارادہ اور تقدیم علم مین جس وقت پر عالم کا پیدا ہونا مقرر ہو چکا تھا اسوقت پیدا کرنے سے معترض کا مدعا پورا ہوجاتا ہے جسطرح دو سیبوں مین سے ایک کو اٹھالینے سے کھانے کا مدعا پورا ہوگیا تھا۔ اور جب ایسے فعل کے لیئے نظیر موجود ہے تو جواب کو تغلیط کہنا تغلیط سے بھی بڑھکر ہے۔

اضداد صفات کو نیت سے بہت کر دیا ہے اور اس کے بعد اُن پر صفات کا عکس پڑا ہے کیونکہ وہ اپنی تقریر میں صفات ربانی کا اُس کے علم میں مفصل اور ممتاز ہونا مانتے ہیں اور علم کی اس شکل کو مرتبۂ واحدیت سے موسوم کر کے اضداد با ہمدگر ممتاز ہونے کے لئے اس مرتبہ کو سبب قرار دیتے ہیں -

علم کے لیے کوئی معلوم ہونا چاہئے عدم سے وجود میں آنا چونکہ علمی قوت پر منحصر ہے اسلیئے علم کے متعلق ایک اور اعتراض بھی قابل غور ہے کہ علم اور معلوم باہم ایسا تعلق رکھتے ہیں کہ ایک دوسرے کے بغیر موجود نہیں ہو سکتا۔ "عالم کسی معلوم کا عالم ہوگا اور معلوم کسی عالم کا معلوم ہوگا" اور موجودات اپنے وقت سے پہلے معدوم تھیں اس لیے اس حال اُنکا علم بھی نہ ہوگا۔

ھربرٹ سپنسر اس پر اور اضافہ کرتے ہیں کہ خدا کا علم مخلوقات کے متعلق ایک طرف - خدا کو جو اپنی ذات کا علم ہے وہ بھی سمجھ میں نہیں آتا۔[51] کیونکہ وہ خدا کی ذات پر منحصر ہوگا پس اس وقت مطلق صرف ذات کو کہ سکینگے اور علم مطلق نہ ہوگا۔

اِس اعتراض کا جو حصہ مسٹر سپنسر نے پیش کیا ہے اس میں اسیقدر الزام ہے کہ خدا کا علم خدا کی ذات پر منحصر ہے اور بیشک عام طور پر صفات کی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ وہ ذات پر منحصر ہوں لیکن ذات مطلق ہو اور اسکی صفات مطلق نہ ہوں یہ بھی سمجھ میں نہیں آتا۔ مگر اس بارہ میں تحقیق و تفتیش کو طول نہیں دے سکتے اس لیے کہ خدا اور اسکی ذات و صفات احاطۂ عقل سے بالاتر ہیں اور خدا کی ذات اور اسکے علم کا سمجھ میں آنا ایک طرف خود مسٹر سپنسر تسلیم کرتے ہیں کہ ہم کو جو اپنی ہستی کا علم ہے اسکی کیفیت بھی ناقابل فہم ہے چنانچہ وہ اِس بحث کو تفصیل سے لکھتے ہیں اور آخر میں فرماتے ہیں[52] کہ "تمام علوم کی پہلی اور بنیادی شرط عالم و معلوم کا تقابل (غیریت) ہے پس اپنا علم ہونے کی صورت میں آپ اگر معلوم ہے تو عالم کون ہوگا یا عالم اگر خود ہے تو علم کس چیز کا ہے - پس اُس چیز کا تعین جو عالم ہے اور جسکی ہستی کا سب سے زیادہ یقین ہے ایک ایسا معمّا ہے جو بالکل سمجھ میں نہیں آتا" لیکن باوجود نہ سمجھ سکنے کے جب ہمکو یقین ہے کہ ہم اپنی ذات اور صفات کا علم رکھتے ہیں تو اسی طرح خدا کو بھی اپنی ذات

[51] کتاب فرسٹ پرنسپلز باب دوئم اقتباس مسٹر مین سل -
[52] ایضاً باب سوئم

اور صفات کا علم ہوگا مگر مخلوقات چونکہ قدیم سے موجود نہین ہین اس لئے علم خداوندی کا ان سے متعلق ہونا البتہ غور طلب ہے۔ اور ہمارے اپنے علم کی کیفیت دیکھی جاتی ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ ہم عموماً اسی چیز کا علم حاصل کرتے ہین جو موجود ہو اور جس چیز کا کسی قسم کا بھی وجود نہ ہو وہ ہمارے علم مین نہین آسکتی مگر اس قاعدے کو ذرا تفصیل دینے کی ضرورت ہے۔

علم کس کس چیز کا ہوسکتا ہے؟ ہم ایک تو اُن چیزون کا علم حاصل کرتے ہین جو خارج مین موجود ہون مثلاً یہ در و دیوار اور گھوڑا گاڑی جو خارج مین موجود ہین ان کا تصور بھی ہمارے ذہن مین موجود ہے اور ایک ایسی چیز کا تصور بھی ہم کرسکتے ہین جو خارج مین موجود تو نہین مگر اُسکی اجزا کی مختلف مثالین موجود ہین۔ مثلاً ہم ایک دیو کا تصور کرسکتے ہین جسکی انگارہ سی آنکھین ہون آسمان سے لگا ہوا سر ہو بھاڑ سا کھلا ہوا منہ ہو اور پھاوڑے سے منہ سے نکلے ہوئے دانت ہون اور درخت جیسے ہاتھون سے ہم کو پکڑنے کے لئے لپکے۔ ایسا وجود خارج مین دیکھا نہین گیا مگر ایسی چیزین موجود ہین جن سے اُس کے اعضاء کو تشبیہ دیکر ہمنے خیالی وجود قایم کرلیا ہے۔ اور ایک ایسی چیز کا تصور بھی ہم کرسکتے ہین جو نہ خود خارج مین موجود ہو اور نہ کسی قسم کی اُسکی ناقص تشبیہ موجود ہو مگر اسکی ضد ہمارے تصور مین ہو مثلاً ایک مادرزاد نابینا روشنی کا تصور کرسکتا ہے حالانکہ اُس نے خارج مین کبھی روشنی کو نہین دیکھا اور وہ تصور اس لئے کرسکتا ہے کہ اسکی ضد یعنی تاریکی اس کے علم مین موجود ہے جس سے وہ خیال جما سکتا ہے کہ اس کا نہ ہونا روشنی ہے اور یہ ضد سے دوسری ضد کا علم صرف نابینا پر منحصر نہین بلکہ علمی دنیا مین اکثر تحقیقات کی بنیاد اسی قسم کے تصور پر ہے۔ ہمنے جب سے دیکھنا شروع کیا ہے بلکہ جب سے ہماری تاریخ اور تجربہ نے دیکھنا شروع کیا ہے ہم نے زمین کی یہی شکل دیکھی ہے پس ایسی ضد کو تصور کرسکنے کی طاقت کا کرشمہ ہے جس سے ہم خیال کرسکے کہ زمین جو اس وقت ٹھوس ہے کبھی سیال یا گیس کی شکل مین تھی اور اس سے بڑھکر یہ کہ کبھی یہ سرے سے موجود ہی نہ ہوگی۔ پس ہمنے جو زمین کے سیال یا معدوم ہونے کا تصور کیا ہے ایسا تصور ہے جس کا موضوع ہم کو خارج مین کبھی نظر نہین آیا اور جو کچھ دیکھا ہے وہ سیال یا معدوم ہونے کی ضد ہے پس ہمنے دیکھا کہ اسی ضد سے

ہمکو دوسری ضد کا تصور پیدا ہوگیا۔ اور اسی طرح چاند سورج جو خارج مین ہم کو اسی شکل مین نظر آتے ہین ہم ان کے وجود کی ضد بھی تصور کرسکتے ہین اور نہ صرف کرسکتے ہین بلکہ عنوانوں کو دیکھنے کے بعد ایسا یقین بھی رکھتے ہین کہ ایک وقت مین فضا کی لبساط پر یہ روشن مُہرے چُنے ہوئے نہ تھے۔ اور تو اور خود اس اعتراض مین جو مخلوقات کے معدوم ہونے کے وقت خدا کے علم کی وجہ دریافت کی جاتی ہے اس وقت مخلوقات کے معدوم ہونے کا تصور خود ہماری اس تصور کی طاقت کو ثابت کرتا ہے جس سے ہمنے موجودات کے موجود ہونے سے اسکی ضد یعنی عدم کا خیال قائم کیا۔

خدا کا علم کیونکر خیال مین آسکتا ہے؟

پس علم کا قاعدہ یہ معلوم ہوا کہ کوئی چیز خارج مین خود موجود ہو یا اسکی تشبیہ موجود ہو یا اسکی ضد موجود ہو ان سب صورتوں مین ہم اسکا تصور کرسکتے ہین۔ اب اگر خدا کے علم مین اتنی ہی طاقت مانی جاوے جتنی انسان مین ہے تب بھی چونکہ خدا کو اپنی ذات کا علم ہے اپنی صفات کا علم ہے اور وہ سب عدم ذات اور عدم صفات کے اضداد ہین اسلئے عدم کا بھی علم ہوگا اور علاوہ برابن صفات کے علم کا سوا اس کے کوئی مطلب نہین کہ وہ سب اپنی عدم سے ممتاز ہین مثلاً قدرت کا علم یہی ہوگا کہ وہ عجز نہین ہے اور وجود کا علم یہی ہوگا کہ وہ عدم نہین علم کا علم یہی ہوگا کہ وہ جہل نہین۔ کیونکہ اگر اسکو قدرت اور عجز یا وجود اور عدم مین امتیاز ہی نہین تو قدرت اور وجود کا علم بھی نہین بلکہ جہل ہے پس نہ صرف یہی ثابت ہوا کہ خدا کو اضداد صفات کا علم ہونا ممکن ہے بلکہ یہ بھی ثابت ہوا کہ اسکو ان اضداد کا ضرور علم ہوگا اور یہ اعدام جنکے مقابل مین صفات ربانی ہین یہی وہ مادہ ہے جس سے علمی قوت نے دنیا کو پیدا کیا اس لئے لازم نہین آتا کہ ازل مین مخلوقات کی تصور کی کوئی وجہ موجود نہ تھی۔

پس جس طرح نابینا تاریکی کو دیکھ کر روشنی کا تصور کرسکتا ہے اور پھر اپنے علم کے موافق اسکی کوئی شکل فرض کرسکتا ہے اور اس کے ساتھ اسکی صفات قائم کرسکتا ہے یا جس طرح ہمنے زمین اور آفتاب وغیرہ کے وجود سے ان کے عدم کا تصور کیا ہے اور پھر اس عدم کی صورت کو پھیلا کر اپنے ذہن مین اس تمام مادے کو نیبولا یعنی بخار کے بادل سے لیکر گیس اور سیال اور منجمد طرح طرح

کی شکلین قائم کرلی ہین اِسی طرح ممکن ہے کہ علم خدا مین ان اعدام کی پھیلی ہوئی شکلین موجود ہوں مثلاً عجز کے پھیلاؤ سے ایک عاجز مخلوق کی صورت اور اس پر قدرت کے عکس سے کسی قدر طاقت کا ظہور یا موت کے پھیلاؤ سے ایک بیجان مخلوق کی صورت اور صفت حیات کے عکس سے کسی قدر جانداری کا نشان یہ تصوّرات ہون گے جن کو علمی قوت نے انسان کی خیالی تصویر کیطرح موجود کرلیا۔

غرض اہل وحدت شہود کی فلسفیانہ وقت نظر کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ انھون نے الہام ربانی کے ٹھیک منشا کو سمجھ کر اسکی بعض نکات کو اس خوبی سے حل کیا ہے کہ اس سے بہتر نہین ہوسکتا۔ ورنہ جن لوگون نے اسی قسم کی دقتون سے تنگ آکر خود خدا کو ان تعیّنات مین ظہور کرتے ہوئے مانا تھا وہ پاک ہستی کو ناپاک بنانے کے مرتکب ہوئے اور جنھون نے اس کے ساتھ مادہ کو قدامت کا حصہ دار ٹھیرایا تھا وہ دونو مین ایک وصف مشترک مانکر دونوں کے مرکب ہونے اور اجزا کے محتاج ہونے سے خدا اور مادہ کو واقع مین قدامت سے محروم کرنیوالے ٹھیرے اور باوجود اس کے علم کی کوئی وجہ پیدا نہ کرسکے۔ کیونکہ خواہ وہ ذات خداوندی خود ہی تعیّنات مین ظہور کرتی ہو مگر ذات کے مرتبہ مین یہ تعیّنات نہ تھے اس لیے اس وقت ذات کو ان تعیّنات کا علم ہو تو یہی اعتراض وارد ہوتا ہے اور اسی طرح خواہ مادہ قدیم ہو مگر اسکی یہ شکلین خدا نے پیدا کی ہین اصلی بے شکل مادہ موجود ہونے کے وقت خدا کو ان شکلون کا علم ہو تو یہی وقت پیش آتی ہے حالانکہ خدا کا پہلے سے عالم ہونا اس تمام نظام کی ترتیب سے ظاہر ہوتا ہے پس اسکا حل سوا اس کے اور کوئی نہین ہوسکتا جو وحدت شہود نے پیش کیا ہے کہ یہ سب کھیل ہی علمی قوت کا ہے اور علمی قوت ایک ضد کے وجود سے دوسری ضد کیطرف جاسکتی ہے۔

خدا کی ہمیشگی اور زمانہ و فضا کی نسبت اعتراض اور اُسکی تحقیق۔

ڈاکٹر ہربرٹ سپنسر نے جس قدر شکوک مذہبی احتمالون کی نسبت قائم کئے ہین عموماً ان کا میلان اُن کے لاادریہ اصول کے موافق اس جانب ہے کہ وہ خدا اور مخلوقات کے تعلق کو سمجھ نہین سکتے ورنہ وہ تسلیم کرتے ہین کہ باوجود نہ سمجھ

سکنے کے اقرار خدا اور مذہب کو تسلیم کرنے کے بغیر چارہ نہین لیکن چونکہ نہ سمجھنے سے گمان ہوسکتا ہے کہ ان تعلقات کا یا خدا کا عقیدہ غلط ہوگا اس لئے جا بجا اُن کے شکوک کو بطور اعتراض کے ذکر کیا گیا ہے چنانچہ ان مین ایک اعتراض اور قابل غور ہے - وہ موجودات عالم کی نسبت تین احتمال پیدا کرتے ہین۔[1]

(۱) قدیم سے اسی طرح موجود ہونگے

(۲) خود بخود پیدا ہوگئے ہونگے

(۳) یا کسی خدا نے اُن کو پیدا کیا ہوگا

اور ان مین سے دوسرے احتمال کی نسبت وہی اعتراض کرتے ہین جو پہلے اس اعتراض کے ضمن مین ذکر ہوچکا ہے کہ پیدا ہونے کے لئے کسی علّت کا ہونا ضروری ہے ورنہ قانون علیت کا باطل ہونا لازم آئیگا۔ اور پہلے احتمال کی نسبت کہتے ہین کہ ہمیشہ سے موجود ہونے کے لئے غیر محدود زمانہ فرض کرنا پڑیگا حالانکہ غیر محدود زمانہ ماضی کا سمجھنا ناممکن ہے۔ اور تیسرے احتمال یعنی خدا کی قدرت سے پیدا ہونے کی نسبت تین اعتراض کرتے ہین۔ ایک تو یہ کہ بغیر مادہ کے پیدا کرنے کی کوئی نظیر نہین اور اگر مادہ سے پیدا کیا ہو تو پھر اس مادہ کی نسبت یہی تین احتمال ہوسکتے ہین اور ہر احتمال پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اور دوسرے یہ کہ جس فضا مین یہ دنیا ہے وہ کہان سے آئی۔ اگر فضا کو بھی خدا نے پیدا کیا ہے تو مخلوقات سے پہلے فضا بھی نہ ہوگی حالانکہ ہم فضا کے نہ ہونے کو سمجھ نہین سکتے اور تیسرے یہ کہ بنانیوالا خود کہاں سے آیا۔ آیا وہ قدیم سے تھا یا خود بخود پیدا ہوا یا اُس کو کسی اور خدا نے پیدا کیا۔

ان اعتراضون کے بعد وہ تینون احتمالون کو ناقابل فہم قرار دیتے ہین اور یہی وجہ حیرت ہے کیونکہ پہلے اور تیسرے احتمال کی نسبت ان کا اعتراض صرف یہی ہے کہ وہ سمجھ سے باہر ہین مگر دوسرے احتمال کی نسبت نہ سمجھ سکنے کے علاوہ یہ اعتراض بھی ہے کہ وہ قانون علیت کو توڑتا ہے پس اگر پہلا اور تیسرا احتمال ایک درجہ پر رکھا جائے تو دوسرا احتمال پھر بھی ان سے زیادہ مشکل اور ایک بڑے قانون قدرت کو توڑنے کے سبب قابل ترک قرار دینا چاہئے تھا۔

[1] فرسٹ پرنسپلز باب دوئم۔

اور پھر دیکھا جائے تو موجودات کے ہمیشہ سے ہونے پر جو پہلا احتمال ہے اور خدا کے ہمیشہ سے ہونے پر جو تیسرے احتمال سے لازم آتا ہے جو اعتراض وہ کرتے ہین اُسکا وزن بھی مساوی نہین ہے یہ ضرور ہے کہ اگر موجودات عالم کے ہمیشہ سے موجود ہونے پر کوئی اور اعتراض وارد نہ ہوتا تو خدا کے اور موجودات کے ہمیشہ سے موجود ہونے پر صرف یہی اعتراض رہتا کہ ہم اُسکو سمجھ نہین سکتے اور اس صورت مین دونون جگہ اعتراض کا وزن مساوی ہوتا مگر اب صورت یہ ہے کہ موجودات عالم کو ہم اپنی آنکھ سے دیکھتے ہین کہ انکی حالت یوماً فیوماً اور لحظہ بلحظہ بدلتی رہتی ہے حتیٰ کہ ہماری عقل کی صحیح رفتار نے ثابت کر دیا ہے کہ تمام زمین و آسمان ایک وقت پر اس صورت مین نہ تھے بلکہ جب سے یہ موجود ہین اپنی شکلون کو بدلتے رہے ہین پس اگر یہ مخلوقات ہمیشہ مانی جائے تو سمجھ نہ سکنے کے علاوہ یہ بھی لازم آتا ہے کہ اُن کے تغیرات بھی بغیر کسی علت کے خود بخود پیدا ہوتے ہین اس لئے جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے اس احتمال پر بھی قانون علیت کا باطل ہونا لازم آتا ہے اور اس وجہ سے اس احتمال پر جو اعتراض ہے وہ وزن مین دوسرے احتمال کے اعتراض سے مشابہت رکھتا ہے اور قانون دائمی کو توڑنے کے سبب اس احتمال کو بھی قابل ترک قرار دینا چاہئے۔

رہا خدا کے ہمیشہ سے ہونے پر اعتراض سو اسکی یہ صورت ہے کہ جس عقلی رفتار سے ہم اس مسئلہ پر پہونچے ہین اس سے ماننا پڑتا ہے کہ خدا کی ذات ہمیشہ سے غیر متغیر اور "کان کما کان" ہے پس اُسکو ہمیشہ سے ماننے پر قانون علیت کا ٹوٹنا لازم نہین آتا اس لئے اسکی نسبت صرف نہ سمجھ مین آنیکا الزام باقی ہے۔ اور واقع مین ہماری محدود عقل خواہ آگے کی نسبت غور کرے خواہ پیچھے کی نسبت ایک حد تک جا کر وہ تھک جاتی ہے اور آگے تاریکی کا نا قابل عبور پردہ حائل ہو جاتا ہے اور ہم ہمیشگی کو خواہ وہ ماضی کی ہو یا مستقبل کی معین و مشخص طور پر اپنے ذہن مین حاضر نہین کر سکتے مگر یہ بھی تو ہماری عقل کا ہی ناطق فیصلہ ہے کہ دو ضدوں مین سے اگر ایک نہ ہو تو دوسری ضد ضرور موجود ہوگی مثلاً اگر روشنی موجود نہ ہو تو ضرور تاریکی موجود ہوگی اور اگر علم موجود نہ ہو تو ضرور جہل موجود ہوگا اور اس لئے جب ہم کسی موجود کے حادث ہونے کو ناممکن یقین کرتے ہین تو ضرور ماننا پڑیگا کہ وہ قدیم ہوگا۔ اور نیز دنیا مین بہت سی چیزین ہین جن کو ہم

سمجھ نہیں سکتے چنانچہ حرکت کا وجود۔ شعاع کی رفتار اور اور ایسی بہت سی باتیں ہیں جن کو خود مسٹر
سپنسر ناقابل فہمیدہ ثابت کرتے ہیں[1] مگر باوجود اس کے ہم حرکت اور رفتار شعاع وغیرہ کو یقیناً موجود مانتے
ہیں کیونکہ ان کو ماننے کے سوا چارہ نہیں اس لئے خدا کی ہمیشگی پر بھی باوجود نہ سمجھنے کے جب اسکے
اقرار کے بغیر چارہ نہیں یقین کرنا پڑیگا۔ پس یہ اعتراض تیسرے احتمال کے متعلق کوئی وزن نہیں رکھتا
حالانکہ پہلے احتمال کی نسبت بوجہ تغیرات کے ایسا بھاری ہے کہ حل نہیں سکتا۔

رہا دوسرا اعتراض کہ پیدا کرنے کی کوئی نظیر نہیں اسکی نسبت پہلے لکھا جا چکا ہے کہ انسان
کی خیالی مخلوق بعینہ ہی شکل کی ہوتی ہے اور حیرت ہے کہ اس قابل تعظیم فلاسفر کی خوف و اہمہ نے
دنیا کے ہمیشہ سے ہونے کی نظیر پیدا کرلی اور مان لیا کہ اسکا نمونہ درخت ہے جو خود بخود مکمل ہوجاتا ہے حالانکہ
درخت ہرگز خود بخود موجود نہیں ہے بلکہ ہزارہا قسم کی ارضی و سماوی اثر ہیں جو درخت کو مکمل کرتے ہیں اور
وہ خود نمونہ مانکر پھر تردید کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہمیشہ سے ہونیکا مطلب یہ ہے کہ وہ بغیر شروع کے ہو
پس جب اس قدر نقص موجود ہیں تو اس احتمال کو صاحب نظیر ہونے کی عزت نہیں معلوم کس خیال
سے دی گئی ہے اور یہی حال دوسرے احتمال کی نظیر کا ہے کہ بخارات سے بادل کا پیدا ہونا خود بخود
پیدا ہونے کا نمونہ قرار دیتے ہیں حالانکہ پھر خود ہی کہتے ہیں کہ "بادل پہلے بالکل معدوم تو نہ تھا" اور
دوسرے اسکو پیدا کرنے میں صرف بخار ہی فاعل نہیں بلکہ آفتاب کی حرارت بازگشت کا کم ہوتے جانا
بالائی کرہ کا سرد ہونا اور زمین کا کشش کرنا بہت سے فاعل ہیں جنہوں نے بخار کے ساتھ عمل
کر کے بادل کو پیدا کیا ہے پس اسکو خود بخود پیدا ہونیکا نمونہ کہنا اور عدم سے وجود میں آنے کی
نظیر سے کا نون پر ہاتھ دھرنا حیرت پر حیرت ہے حالانکہ جن چیزوں کو دنیا میں موجود کہا جاتا ہے وہ
بھی محض عرض طول رنگ وزن اور حرکت وغیرہ سے پہچانی جاتی ہیں ورنہ اصل چیز یعنی مادہ کو کسی
نے نہیں دیکھا اور جو جسم انسان کا خیال پیدا کرتا ہے اس میں بھی طول عرض رنگ وزن اور حرکت
وغیرہ تمام جسمانی صفات مہیا ہوتی ہیں فرق صرف اس قدر ہے کہ خدا کا علم بڑا ہے اس لئے اسکی
مخلوق بھی بڑی ہے اور انسان کا علم حقیر ہے اس لئے اس کی مخلوق بھی حقیر ہے پس اگر نظیر رکھنے کی

[1] اس قسم کے اقتباسات گذشتہ ابواب میں اکثر ذکر ہو چکے ہیں۔

عزت حاصل ہے تو صرف اسی احتمال کو نہ کسی اَور کو۔ اور اس لئے ایسے فاضلوں کا ایسی واضح نظیر کو نہ دیکھنا تعجب ہی۔ مگر سچ ہے

گاہ باشد کہ پیر دانشمند   بر نیاید درست تدبیرے

غرض خدا کی ہمیشگی کو ذہن کا معین نہ کر سکنا ذہن کے وسیع نہ ہونے کے سبب سے ہے اور اور اس لئے حقیقت میں یہ کوئی اعتراض نہیں جس سے خدا کا انکار لازم آئے۔ سپدالیس کی نظیر کا نہ ہونا البتہ اعتراض تھا مگر نظیر موجود ہے اس لئے اس وقت جو امر غور طلب باقی ہے وہ فضا کے متعلق اعتراض ہے اور اس اعتراض پر جو مسٹر سپنسر کی تحریر سے بہت کچھ روشنی پڑتی ہی۔ چنانچہ وہ فضا کے موجود ہونیکا یقین رکھتے ہین مگر اس پر اعتراض بھی کرتے ہیں[۱] کہ

"اگر وہ خارج مین موجود ہوگی تو شے ہوگی اور ہمکو تجربہ بتاتا ہے کہ اس کا شے ہونا ممکن ہے کیونکہ شے ہونے کے یہ معنے ہین کہ وہ صاحب صفات ہو کیونکہ شے کو لاشے سے ہم تمیز ہی اس طاقت سے کرتے ہین جو کوئی شے ہمارے علم پہ اثر کرنے کے لیے رکھتی ہو اور جو اثر وہ ہمارے علم پر کرتی ہو اُس کو اُس شے کی صفت کہتے ہیں۔ اور ان صفات کا معدوم ہونا اس اصطلاح کا معدوم ہونا ہے جس سے ہم اس شے کو تصور کرتے ہیں اور اس طرح اس شے کا تصور ہی فنا ہو جاتا ہے۔ اب شے کے لئے صفات کا ہونا لازمی مگر ہم دیکھتے ہین کہ فضا کوئی صفت نہین رکھتی۔ فضا کی صفت پھیلاؤ ہو سکتا ہی مگر فضا کی صفت فضا کہنے کے برابر ہے پس جب وہ کوئی صفت نہین رکھتی تو اسکو شے کہنا بھی غلط ہوگا۔ اب اگر وہ شے نہین تو لاشے بھی نہیں ہو سکتی اور کسی اور شے کی صفت بھی نہین ہو سکتی ورنہ اس شے کے نہ ہونے سے اس کا عدم لازم آئے حالانکہ یہ معدوم خیال مین نہین آسکتی اور اگر یہ موجود ذہنی ہو تو ذہن کے عدم سے معدوم ہونی چاہئے۔"

غرض یہ ہے خلاصہ اُس الجھن کا جو ڈاکٹر سپنسر کو فضا کے متعلق ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ فضا نہ خود صفات رکھتی ہے اور نہ کسی اور چیز کی صفت ہو سکتی ہے اور نہ موجود ذہنی ہے اور موجود ہونے کی یہی تین صورتین تھین مگر باوجود اس کے وہ موجود بھی ایسی ہے کہ اور سب چیزون کو معدوم فرض کر سکتے ہین مگر

[۱] فرسٹ پرنسپلز باب سوئم۔

اس کا معدوم ہونا کسی طرح خیال میں نہیں آتا البتہ اسکی نسبت ایک اور شکل سے بھی غور ہو سکتا ہے۔
شطرنج کا ایک گول مُہرہ جس پر گھوڑے یا فیل کی شکل نہ بنی ہوئی ہو جب کسی جگہ رکھا ہو اور فرض کیا جائے کہ اس کے پاس کوئی انسان بھی موجود نہیں تو اس مہرہ کا بسبب گول اور بے تصویر ہونے کے نہ کوئی آگا ہوگا نہ پیچھا اور صرف غیر محسوس فضا اُس کو چارون طرف سے محیط ہوگی۔ لیکن جب اسکو کوئی انسان بساط کے اوپر اور مُہرون کے ساتھ چننے اور کھیلنا شروع کرے تو اس وقت انسان کے وجود اور نیز دوسرے مہرون کے وجود سے اُس کے گرد کی فضا مین آگا پیچھا پیدا ہو جائیگا۔ یعنی جس مہرہ کو انسان نے اپنے آگے اُس مُہرہ سے پہلے رکھا ہے وہ اُس کے پیچھے ہوگا اور جس کو اُس مہرہ کے بعد رکھا ہے وہ آگے ہوگا اور اسی طرح بعض مُہرے اس کے دائین ہونگے اور بعض بائین۔ غرض جو غیر محسوس فضا پہلے بغیر کسی تمیز کے اسکو چارون طرف سے گھیرے ہوئے تھی اب اُس فضا کے چار حصے ہوگئے جن کو آگا پیچھا دابان بایان کہ سکتے ہین۔ اب فرض کیجے کہ کھیل ختم ہوگیا۔ بساط اُلٹ گئی مُہرے بکھر گئے اور وہ مہرہ کسی تنہا مقام مین جا پڑا تو پھر وہی آگا پیچھا رکھنے والی فضا بغیر کسی تمیز کے مطلق فضا رہ گئی۔ اب اُس مہرے کے آگے پیچھے کی نسبت سوال ہو کہ وہ خارج مین موجود ہے یا نہین تو یہی جواب ہوگا کہ خارج مین صرف اِردگرد کی غیر محسوس فضا موجود ہے مگر انسان کے بیٹھنے اور مہرون کو چننے سے ایسی شکل پیدا ہو جاتی ہے جس سے ہم اُس فضا کے چار حصے کر سکتے ہین اور اُن کا نام آگا پیچھا دایان بایان رکھ لیتے ہین پس قبلیت اور بعدیت حقیقت مین کوئی موجود خارجی نہین ہین بلکہ ایک غیر محسوس چیز یعنی فضا اور چند محسوس چیزین یعنے انسان اور مُہرے ان سب کا مجموعہ ایسی ترکیب ہے جس سے قبلیت اور بعدیت کا تصور ہوتا ہے اور اس مجموعہ کے بعض افراد یعنی انسان اور مہرون کے پراگندہ ہوتے ہی جس چیز کو ہم معدوم فرض نہین کر سکتے وہ غیر محسوس فضا ہے۔
اس مثال کو دیکھنے کے بعد جب ہم فضا کو دیکھتے ہین تو معلوم ہوتا ہے کہ اُس کا خیال بھی ہمارے ذہن مین اسی وجہ سے پیدا ہوتا ہے کہ چیزون کو دیکھتے ہین جو خود بھی عرض و طول رکھتی ہین اور نیز دوسری

چیزوں کے ساتھ کبھی پیوستہ اور کبھی تھوڑے فاصلہ پر اور کبھی بڑے فاصلہ پر واقع ہوتی ہیں اور جہاں تک کسی چیز کا طول ہوتا ہے ہم وہاں تک اُس چیز کو دیکھتے جاتے ہیں اور پھر اس کے بعد جگہ خالی پاتے ہیں یا یوں کہو کہ وہاں کوئی محسوس چیز نہیں ہوتی اور وہ خلا کچھ دور تک ہماری نظر کو لیجاتی ہے پھر کوئی اور چیز حائل ہو جاتی ہے اور اس کے بعد خلا یا کوئی تیسری چیز حتےٰ کہ اسی طرح جسمانی یا قیاسی آنکھ سے جہاں تک رسائی ہو سکے تمام چیزوں اور اُن کے درمیانی خلا کو دیکھتے ہوئے آخری حد تک پہونچتے ہیں اور اسکے بعد خلا کو دیکھتے ہیں جو دور تک چلی جاتی ہے اور پھر نظر اور قیاس کی حد تک پہونچکر تاریکی ہماری رفتار کو روکتی ہے۔

غرض موجودات کی اس شکل اور ترتیب نے ہمارے ذہن میں فضا کا تصور پیدا کر دیا ہے جس طرح مُہروں کی ترتیب اور انسان کے وجود نے قبلیت اور بعدیت پیدا کر دی تھی اب اگر کوئی وقت ہو جبکہ یہ تمام موجودات معدوم فرض کی جائیں تو اس وقت کسی فضا کا تصور بھی نہ ہو سکیگا جس طرح ایک مُہرہ کے تنہا ہونے کے وقت قبلیت اور بعدیت نہیں ہوتی لیکن جیسے مہرہ کے گرد غیر محسوس فضا موجود ہے اسی طرح اُس وقت ایک غیر متمیز عدم یعنی خلا موجود ہوگی۔ مطلب یہ کہ فضا کی حقیقت عدم ہے جیسے قبلیت اور بعدیت کی حقیقت فضا تھی مگر یہ عدم ہمارے ذہن پر دھوکا اسلئے کرتا ہے کہ اِس عدم کے ساتھ اشیا کا طول و عرض اور باہمی بعد اور فاصلہ مل گیا ہے اور ان سب کے مجموعے نے ہمارے حواس پر اثر کیا ہے جس طرح مہروں کی ترتیب نے قبلیت و بعدیت کا اثر پیدا کیا تھا پس جو چیز ہمارے حواس پر اثر کرتی ہے وہ حقیقت میں موجودات خارجی ہیں جس طرح قبلیت و بعدیت پیدا کرنے کا سبب مہروں کی ترتیب تھی اور جس چیز کو ہم بقول مسٹر سپنسر کے ہم معدوم فرض نہیں کر سکتے وہ خلاء محض ہے جس طرح مہرہ کے لئے غیر محسوس فضا تھی جس کو معدوم فرض نہیں کر سکتے تھے

غرض جو چیز معدوم نہیں ہو سکتی وہ اور ہے یعنی عدم اور جو چیز ہمارے حواس پر اثر کرتی ہے وہ اور چیز ہے یعنی موجود چیزیں جن سے اس عدم کا فرض تصور پیدا ہوتا ہے۔ آگے یہ اصطلاح کا فرق ہے کہ اس کا نام موجود خارجی رکھو اس لئے کہ ہم نے اُسے خارجی چیزوں سے تصور کیا ہے یا موجود ذہنی

کہو اس سلئے کہ ذہن ہی اس سے متاثر ہوا ہے یا معدوم کہو اس سلیے کہ اسکی حقیقت عدم ہی مگر مناسب یہ معلوم ہوتا ہی کہ جو چیز ہمارے حواس پر اثر کرتی ہے اُسے موجود ذہنی کہین کیونکہ موجودات خارجیہ سے مستنبط ہوتی ہے اور موجود ذہنی اسی چیز کا نام ہے جس کا تصور دیگر اشیا سے پیدا ہو جیسے انسان کہ زید عمر وغیرہ موجودات خارجیہ سے مطلق انسان کا تصور پیدا ہوتا ہے اور جس چیز کو ہم معدوم فرض نہین کر سکتے اسکو اس کے اصلی نام یعنے عدم سے نامزد کرین کیونکہ اُس کا خالص تصور اس وقت پیدا ہوتا ہی جب تمام حقایق کو معدوم فرض کیا جاتا ہے اور اس وقت عدم کے سوا اور کچھ نہین۔

اس نتیجہ کے بعد جب مسٹر سپنسر کے اعتراض کا خیال کیا جاتا ہے کہ فضا کو کس نے پیدا کیا تو معلوم ہوتا ہے کہ اعتراض کسی حقیقت پر مبنی نہین کیونکہ موجودات کو پیدا کرنے سے پہلے جو کچھ تھا اور ہمارے نزدیک معدوم نہین ہو سکتا وہ عدم ہی ہے پس اسکی نسبت پیدا کرنیکا سوال فضول ہی اور ہم کہہ سکتے ہین کہ بیشک اُسکو کسی نے پیدا نہین کیا۔ خدا نے موجودات کو پیدا کیا۔ اُن کے عرض و طول کو پیدا کیا اُنکو قریب قریب اور فاصلے سے ترتیب دیا جس سے ہم اس قابل ہوے کہ اس عدم کا تصور اپنے ذہن مین لائین اور اس سلئے کہہ سکتے ہین کہ موجودات کو پیدا کرنے سے اُس نے اس عدم کے تصور کو بھی پیدا کیا اور اگر خدا موجودات کو پیدا نکرتا تو عدم کا تصور بھی پیدا نہ ہوتا اور صرف عدم ہوتا جو پہلے سے تھا۔

مسٹر سپنسر پہلے احتمال یعنے زمانہ کے ہمیشہ سے ہونے پر اعتراض کرتے ہین کہ اس کے لئے غیر محدود زمانہ چاہیے جو سمجھ مین نہین آتا اور یہ درست ہے لیکن ہے زمانہ کی بھی وہی صورت جو فضا کی ہے کہ کسی چیز کے شروع ہونے سے اس کے قایم رہنے سو پھر ختم ہو جانے پر دوسری چیز کے شروع ہونے سے غرض اس قسم کی موجودات خارجیہ سے ہمارا ذہن ایک عرصہ کو تصور کر لیتا ہے اور اس کا نام زمانہ رکھتے ہین اور موجودات کا آغاز تسلیم کرنے پر ان سے پہلے کا عرصہ تصور مین آتا ہی اور موجودات کو ختم کرنے پر ان کے بعد کا زمانہ خیال مین آتا ہے پھر جب ان مخلوقات کے پہلے اور پیچھے کسی اور موجود چیز کا خیال نہ قایم کیا جاوے تو یہ پہلے اور پیچھے کا زمانہ ہمارے تصور مین ایک غیر محدود طول اختیار کرتا ہی جس کو سپنسر صاحب درست کہتے ہین کہ ہم سمجھ نہین سکتے مگر یہ بھی ضرور ہی کہ اسکی کوئی حد بھی فرض نہین کر سکتے

مگر یہ تمام ذہنی عمل اسلئے ہوا ہے کہ ہمنے موجودات کو یکے بعد دیگرے سامنے آتے اور کچھ کچھ عرصہ قیام کرتے دیکھا ہے اور اگر یہ سلسلہ نہ ہوتا تو عدم محض کے وقت زمانہ بھی ایک عدم ہی ہوتا اور تصور نہ کیا جاسکتا پس دُنیا کو قدیم مانکر زمانہ کا اُسکے ساتھ ساتھ چلنا اس لئے قابل اعتراض نہیں کہ وہ سمجھ مین نہین آتا بلکہ اسلئے قابل اعتراض ہے کہ دُنیا تغیرّات کو قبول کرتی ہے اور ان تغیرّات کے سبب سے وہ عدم طویل یعنی زمانہ بھی اجزا مین تقسیم ہوتا جاتا ہے اور قابل تصور رہتا ہے اور اس طرح پر دُنیا کے تغیرات کا اور زمانہ کے قابل تصور ہونے کا وجود بغیر کسی علت کے لازم آتا ہے۔ مگر اگر بجائے دُنیا کے خدا کو قدیم مانا جائے تو چونکہ خدا کی ذات مین کوئی تغیّر نہین ہے اس لئے وہ عدم جو تغیرّات سے قابل تصور ہوتا ہے اس صورت مین اُس وقت قابل تصوّر نہ ہوگا اور محض عدم رہیگا اور عدم کے لئے کسی علت کی ضرورت نہین اس لئے خدا کو قدیم مانکر وہ دقت لازم نہین آتی جو دُنیا کو قدیم مانکر لازم آتی تھی۔

خاص سے عام کیطرف جانا قانون قدرت ہے۔ مسئلہ تخلیق پر عقلی اعتراضوں کے سلسلہ مین سب سے آخر وہ اُچکنا ہوا اعتراض ہے جو سوامی ویکانند[1] کرتے ہین کہ دُنیا کو خدا کی مخلوق ماننے مین عقل کا کلیہ قاعدہ خاص سے عام کیطرف جانیکا پایا نہین جاتا اور نیچر کو نیچر سے واضح کرنیکا یہ دستور نہین۔ اُن کا مطلب ویدانت تھیوری یعنے وحدت وجود کے موافق غالبًا یہ ہے کہ اگر مثلاً مرکبات عناصر سے اور عناصر ایتھر سے اور ایتھر رُوح سے اور رُوح خدا سے نکلی ہوئی مانی جاتی تو یہ خاص سے عام کیطرف جانیکی صورت ہوتی اور اسی طرح پتھر جو گرتا ہے اگر کہا جائے کہ اس کا سبب قانون فطرت ہے تو یہ نیچر کی نیچر سے توضیح ہوگی لیکن اگر پتھر کے گرنے کو کسی انسان کی طرف منسوب کیا جائے یا کسی جن کی طرف تو خلاف نیچر ہوگا پس اگر دُنیا کو مانا جائے کہ اپنی فطرت کے موافق ایک مطلق ذات سے پیدا ہوئی ہے تو نیچر کے موافق ہے اور اگر اسکو خدا کی مخلوق مانا جائے تو نیچر کے خلاف ہے۔ مگر ایک تو گذشتہ تحریر مین ہمنے محض عقل کی رہنمائی سے تغیرات کو قدیم ماننے سے لیکر ذات مطلق کے درجہ تک تمام احتمالون کو دیکھا ہے اور اُن مین سے ہر ایک پر کسی نہ کسی صورت مین قانون علیت کو توڑنے کا الزام آتا نظر آیا ہے اور ان کے بعد تخلیق

---

[1] کتاب گیان یوگ باب سیزدہم۔

کے احتمال کو دیکھا ہے تو معلوم ہوا ہے کہ اسکے اعتراضون پر ہم غالب آسکتے ہین اور ہم دیکھتے ہین کہ دُنیا مین عام طور پر کسی نامعلوم سبب کو تلاش کرنے کے لئیے یہی صورت ہو سکتی ہے کہ اسکے متعلق تمام احتمالون مین سے جو اعتراضون سے پاک ہو اس پر یقین کیا جاوے۔ ہم جب چھت پر رکھے ہوئے برتن کو زمین پر گرتا دیکھین اور دیکھین کہ نہ چھت گری ہے اور نہ ہوا ایسی چلی ہے جو برتن کو اُڑا سکے اور نہ زمین کی کشش ایسی حالت مین اثر کر سکتی ہے تو ضرور اس احتمال پر یقین کرتے ہین کہ اِس کو کسی نے اٹھا کر پھینک دیا ہے اور یہی صورت یہان پیدا ہوئی ہے اور تمام احتمالون کے غلط ہونے سے ہمنے یقین کیا ہے کہ اِس دُنیا کو کسی خالق نے پیدا کیا ہے اور پھر مفصل طور پر یہ بھی دیکھ لیا ہے کہ پیدا کرنے کے لئیے جو عنوان ہماری عقل تسلیم کرتی ہے وہ موجود ہین اور جو اعتراض خیال مین آسکتے ہین وہ غلط ہین تو پھر ایسے عمل کو نیچر کے خلاف قرار دینا کسی طرح صحیح نہین۔

اور دوسرے وہ ذات مطلق جس کو ویدانت کے حامی ان تعینات مین ظہور کرنے ہوئے مانتے ہین اگر اس کو بے شعور اور بے ارادہ سمجھا جائے تو جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے اسکو اپنے اطلاق کے درجہ سے ان تعینات مین ظہور کرنے کے لئیے کسی اور فاعل کی ضرورت ہوگی اور اگر اسے ذی شعور اور ذی ارادہ مانا جاوے اور کہا جائے کہ وہ خود اپنے ارادہ سے یہ ظہور کرتی ہے تو یہ عمل خود ویسا نیچر کے مطابق ہوگا جیسا سوامی جی کو مطلوب ہے کیونکہ موجودات کے جس قدر درجے فرض کئے جا سکتے ہین اِن مین سب کے آخری درجہ یعنے صرف انسان صاحب شعور نظر آتا ہے ورنہ اس کے نیچے جس قدر درجات ہین اُن مین یکے بعد دیگرے شعور و ارادہ معدوم ہوتا جاتا ہے حتے کہ مادہ کی ابتدائی شکلون مین اِس کا نام و نشان نہین رہتا پس ان تمام بے شعور درجون سے پہلے اور سب سے عام درجہ جس کو وہ ذات مطلق کہتے ہین وہ سب سے زیادہ بے شعور ہونی چاہئے اور اگر صاحب شعور ہو تو رفتار عام سے عام تر نہ ہوگی اسلئے اس احتمال کو بھی خلاف نیچر کہنا چاہئے۔

اور پھر اگر خاص سے عام کی طرف جانے کو دیکھا جاوے تو وہ بھی اپنی مکمل صورت مین محض اسی احتمال مین موجود ہے کیونکہ ویدانت مین وجود کو خاص سے عام کرتے ہوئے اس عمل کو ایک

موجودی پر جا کر ٹھیرا دیا گیا ہے جس کو ذات مطلق کہتے ہیں اور اس کے خلاف اس احتمال میں مرکبات سے عناصر اور عناصر سے ایتھر وغیرہ عام تر اور لطیف تر موجودات کو فرض کرتے ہوئے آخر میں ایسے عام پر بس ہوئی ہے جس سے زیادہ عام خیال میں نہیں آسکتا یعنی عدم۔ اب دیکھنے والے دیکھیں کہ خاص سے عام کیطرف وہ سلسلہ جاتا ہے جسمیں وجود کو وجود ٹھیرایا گیا ہے یا وہ جسمیں وجود کو تحلیل کرتے ہوئے عدم سے ملا دیا ہے اور پھر اس کے علاوہ ایک ایسے وجود کو مانا گیا ہے جو ہمیشہ سے یکساں رہا ہے اور رہیگا اور تغیرات کی آلایش کو اسکے ذات سے نہ مس ہوا ہے اور نہ ہوگا۔

خدا کو ماننے سے انسان ذلیل ہو جاتا ہے؟ علمی اعتراضوں کے بعد اس اخلاقی اعتراض کا درجہ ہے جو سوامی ویکانند نے مہاتما بدھ کی طرف سے پیش کیا[1] ہے کہ خدا کو ماننا انسان کو ذلیل بناتا ہے۔ کیونکہ اس سے انسان اپنے تئیں عاجز جانتا ہے اور ہر کام میں ایک بیرونی طاقت کا محتاج بنتا ہے حالانکہ طاقت سب اس کے اندر ہے۔ پس جس قدر بدی دنیا میں ہے وہ بشتر خدا کو ماننے کی وجہ سے ہے اس سے اس کو وسیلہ تلاش کرنے کی عادت ہوتی ہے جس سے مذہبی پیشواؤں کا ظلم و تشدد شروع ہوتا ہے۔

اس اعتراض کو ایک بڑے آدمی کی طرف منسوب کیا گیا ہے اس سبب سے قابل التفات ہو تو اور بات ہے ورنہ سمجھ میں نہیں آتا کہ اپنی واقعی حالت کو یقین کرنے سے انسان ذلیل کیوں ہو جاتا ہے اور جو ذلت واقع میں موجود ہو اسے خدا کا انکار کرنے سے کیونکر دور کر سکتا ہے اور جو طاقت اسمیں نہیں ہے صرف اسکا خیال جما لینے سے کیا عزت پا سکتا ہے۔ بیشک انسان کی فطرت میں بہت سی طاقتیں ودیعت ہیں اور جو لوگ اُن کو پیدا کر سکتے ہیں وہ حیرت انگیز کرشمے دکھاتے ہیں لیکن جس شخص نے اُن طاقتوں کی مشق نہیں کی وہ واقع میں ذلیل ہے اور اس وقت اگر وہ خدا کو نہیں مانتا بلکہ خود خدا ہے جب بھی ذلیل خدا ہے۔ پس اس وقت محض غلط الیقین کرلینے سے کہ میں سب کچھ کر سکتا ہوں وہ ذلت دور نہیں ہو سکتا اور کسی واقعی فخر کا مستحق نہیں ہو سکتا اور نیز جو لوگ خدا کو مانتے ہیں وہ بھی ایسے شخص کو جو خدا کی دی ہوئی طاقتوں کی مشق نہیں کرتا ذلیل خیال کرتے ہیں اور فرض سمجھتے ہیں کہ جہاں تک اس کو خدا نے ہمت دی ہے

[1] کتاب گیان یوگ باب ہفدہم۔

دوسرے کا دست نگر ہو پس اس صورت مین خدا کو ماننے سو کیا ایسی قباحت لازم آتی ہے جو خدا کا انکار کرنیسے دور ہوسکتی ہو۔ اور آدھر ایسی بہت سی طاقتین ہین جو انسان کی فطرت مین ودیعت نہین ہین۔ انسان انسانی جسم مین رہے اور ابدالاباد تک زندہ رہے ناممکن ہے انسان انسانی جسم مین رہے اور قوانین قدرت اور بالائی طاقتون کے اثر سے محفوظ رہ سکے ناممکن ہے سب اور بات ہے کہ انسان کو خدا یا روح کا مظہر مانکر کہا جائے کہ مرنے کے بعد وہ روح یا خدا باقی ہے اس لئے انسان بھی غیر فانی ہے کیونکہ اُس وقت اگر غیر فانی مانا جائیگا تو اُس ہستی مطلق کو مانا جائیگا نہ کہ اس پیکر خاکی کو۔ پس وہ ہستی مطلق اس پیکر خاکی مین جلوہ گر ہی اور پھر دایم و باقی رہے یہ بدھ اور ویدانت کے نزدیک بھی ناممکن ہے بس اس واقعی حالت پر یقین رکھنا کیونکر ذلت کہلانیکا مستحق ہے اور اسکے خلاف جھل طور پر اپنے اندر سب طاقتون کا دعویٰ کرنا کہانتک قابل تحسین ہے اس وقت ویدانت یا بدھ مذہب کی بحث سے (جو گذر چکی) ایک سو ہو کر جو امر واقع معلوم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ جو طاقتین واقع مین انسان کو حاصل ہین انھی کا دعویٰ اسے زیب دیتا ہے اور انھی سے کام لینا اسکا فخر ہے اور انھی کو بیکار چھوڑ رکھنا ذلت ہے اور جہانتک کم از کم اس پیکر انسانی مین رہکر اس کی رسائی نہین ہے اُن کا دعوے فخر بیجا ہے اور ان سے عاری ہونے کا اعتراف قابل ملامت نہین اور اس بارہ مین خدا کو ماننے والے اور انکار کرنیوالے سب برابر ہین۔

حقیقت یہ ہے کہ خدا کو نہ ماننے کا دعویٰ عملی طور پر زبان سے اُتر کر دل تک کبھی نہین پہونچ سکتا۔ جو لوگ خدا کو نہین مانتے وہ بھی اس ہستی انسانی کے ضعف سے انکار نہین کر سکتے اور ہر ایک کام جو وہ کرتے ہین اس سے ثابت کرتے ہین کہ کوئی اور طاقت یا قانون ہے جو ان کی موجودہ حالت سے برتر اور انکی موجودہ حالت پر حکمران ہے۔ کیا ہوا اگر وہ بظاہر دل خوش کُن مثالون سے اپنے تئین تسلی دیتے ہین کہ "صرف نام اور شکل ہے جس سے لہر سمندر سے جدا ہو گئی ہے"۔ یا ہمنے اپنی آنکھون پر خود ہاتھ رکھ کر اندھیرا اندھیرا پکارنا شروع کر دیا ہے" ورنہ حقیقت چاہے کچھ ہو اس وقت جو کچھ موجود ہے لہر کی شکل اور اسیکا نام ہے اس لیے وہ سمندر کی عظیم الشان طاقت کے ماتحت ہو اور جو پیکر انسانی

موجود ہے اسکی آنکھوں پر ضرور ہاتھ رکھے ہوئے ہیں اور اس لیے اس وقت اسکو کسی نور سے رہنمائی حاصل کرنے کی ضرورت ہی اور جب یہ حالت موجود ہے تو اس وقت پانی کی پتلی سی لکیر ہونے کے وقت سمندر ہونے کا دعویٰ اور آنکھین بند ہونے کے وقت سب کچھ دیکھنے کا فخر ہرگز درست اور سچا نہین اور یہی وہ دعویٰ ہے جو خدا کو ماننے والے پیش کرتے ہین فرق صرف یہ ہے کہ خدا کو نہ ماننے والے اُس بالاتر طاقت کی نسبت یقین رکھتے ہین کہ وہ ہم ہی ہیں مگر ہمارا یقین اس وقت موجود نہیں ہوتا اور خدا کو ماننے والے اسکو "ہم" اور "مگر" وغیرہ قیود سے بھی پاک اور اصلی معنون مین برسرِ خیال کرتے ہین - پس خواہ کوئی ایسا خدا موجود نہ ہو مگر خدا ماننے والون کا محکوم ہونے کا دعویٰ ایسا صحیح ہے کہ منکرون کو بھی تسلیم کرنے سے چارہ نہین پس ایسے دعویٰ کو دوسرون کے سر لگا کر کس طرح ذلت کا باعث قرار دیا جاتا ہے - یہ دعویٰ باعث ذلت اُس وقت ہوتا کہ فی الواقع انسان بقید انسانیت ہر قسم کا کمال رکھتا اور خدا کو نہ ماننے والے ان کمالون کو ظاہر کرتے ہوئے دکھائی دیتے اور اس کے برخلاف خدا کو ماننے والے اپنے تئین محکوم سمجھ کر تمام طاقتون سے محروم رہتے تو اس وقت منکرین یہ کہنے کا حق رکھتے تھے کہ خدا کو ماننے سے یہ ذلت نصیب ہوئی - مگر جب حالت اس کے برخلاف ہے اور موجودہ کمزوری مین دونون فریق یکسان ہین تو اس سچی حالت کو تسلیم کرنا کیونکر ذلت کا باعث قرار دیا جا سکتا ہے -

رہا یہ اعتراض کہ دنیا مین بدی محض خدا کو ماننے سے پیدا ہوتی ہے اسکا ثبوت نہین معلوم کیا ہوگا ورنہ جو لوگ خدا کو مانتے ہین وہ اُس کو محض نیک اور تمام نیکیون کا سرچشمہ سمجھتے ہین اور بدی کو اُس سے دور ہونیکا باعث خیال کرتے ہین پس اس خیال کا جب پختگی سے ذہن مین قائم ہونا لازمی امر ہے کہ انسان تمام برائیون کو ترک کرے اور ہمہ تن نیکی کا طالب ہو - اور ہم جو اس کے خلاف بدی کرتے ہین تو اسکا سبب یہ ہوتا ہے کہ جو اعتقاد واقع مین خدا پر ہونا چاہیئے اور جو یقین نیکی کرنے سے قرب ربانی کا انسان کو رکھنا چاہیئے وہ پایا نہین جاتا - مثلاً انسان کو یقین ہے کہ آگ میں ہاتھ ڈالنے سے جل جائیگا اس لیے کبھی کوئی دانستہ اس فعل کا مرتکب نہین ہوتا پس اگر اسی طرح کا یقین اس عقیدہ پر ہو کہ بدی کرنے

سے خدا سے بُعد ہوگا جو سب عذابوں سے بڑھکر ہے تو انسان دانستہ ہرگز بدی کا ارادہ نہ کرے پس اس سے
ثابت ہوتا ہے کہ حقیقت میں خدا کا یقین کامل نہ ہونیکا یا دوسرے لفظوں میں خدا کا انکار کرنیکا عنصر ہے
جو دنیا میں بدی کو رواج دیتا ہے نہ خدا کا یقین جیسا کہ ان اعتراض کرنیوالوں کا خیال ہے وہ کہتے ہیں کہ
خدا کو مانکر وسیلہ تلاش کرنے کی عادت ہوتی ہے اور بیشک خدا کو ماننے والے یقین رکھتے ہیں کہ ان طاقتوں
کا قیام جو خدا نے انسان کو دی ہیں اور ان قوانین قدرت کا انتظام جو دنیا میں عمل کر رہے ہیں سب کچھ خدا
کے ہاتھ میں ہے اور اس لیئے وہ کوئی کام کرنے کے وقت اپنی تمام طاقتوں کو اور تمام بیرونی اسباب کو مہیا
رکھنے کے لیے خدا سے ملتجی ہوتے ہیں مگر اس بارہ میں ان کے اس شغل سے کوئی اور بہتر فعل خدا کا انکار کرنے
والے بھی نہیں کر سکتے کیونکہ اس دنیا میں رہکر وہ بھی تمام قوانین قدرت کے ماتحت ہیں اور کسی کام کے
وقت اُن کی بھی دلی آرزو یہی ہوتی ہے کہ جو اسباب اندرونی اور بیرونی اس کام کے لئے ضروری ہیں
وہ مہیا رہیں - اور پھر خدا کو ماننے والے جس وسیلہ کی تلاش کرتے ہیں اگر وہ سچے خدا کو ماننے والے ہیں تو
وہ وسیلہ محض خدا ہے - مذہبی پیشوا یا کوئی اور مددگار اُن کے نزدیک بھی کارساز نہیں ہو اس لیے مذہبی
پیشواؤں کا ظلم و تشدّد جو ایمان والوں کے سر تھوپا جاتا ہے وہ بھی حقیقت میں خدا کے اعتراف میں نقص
رہنے کے سبب پیدا ہوتا ہے اور کہا جا سکتا ہے کہ خدا کو کامل کارساز نہ ماننا اور اس کے سوا دوسرے
بانیازوں کو خدائی اختیار دیکر سیاہ و سفید کا مالک ٹھیرانا وہی خدا کے انکار کا بقیہ ہے جو اس قباحت کا
باعث ہوا ہے - ہاں دُنیا میں رہکر اپنے تمام کاروبار کے لیے اسباب کو تلاش کرنا انسان کا فرض ہے
وہ چلنے کے لئے لکڑی پر سہارا لیتا ہے سیکھنے کے لیئے استاد سے مدد مانگتا ہے روحانی مشق کے
لئے روحانی پیشواؤں سے تعلیم حاصل کرتا ہے اور اسی ضمن میں مذہبی پیشواؤں سے اُن کے متعلقہ
فرائض میں ہدایت پاتا ہے مگر خدا کو ماننے والا ان سب چیزوں کو ذریعہ گردانتا ہے اور فاعل حقیقی
ہر امر میں خدا کو جانتا ہے پس اگر یہ فعل بدی پیدا کرنے کا باعث ہو تو خدا کو نہ ماننے والے بھی اس سے
زیادہ کچھ نہیں کر سکتے اور عالم اسباب کے قانون سے باہر ہو کر اور وسائل معینہ کو چھوڑ کر کوئی کام انجام
نہیں دے سکتے -

مسٹر بریڈلا کا اعتراض کہ دُنیا جیسی چیز کبھی پیدا ہوتی نہیں دیکھی

مذکورہ بالا استدلال مین چونکہ جا بجا قانون علیت کا تذکرہ ہوا ہے اور ہر جگہ اس قانون کو جاری پاکر مانا گیا ہے کہ اس تمام نظام عالم کی بھی کوئی علت ہوگی اسلئے اس قانون کے متعلق مسٹر بریڈلا کا ایک اعتراض دلچسپ اور قابل غور ہے۔ انکا خیال[1] ہے کہ

"ہم کسی چیز کو دیکھ کر اسکی علت اور فاعل کی تلاش اسی لئے کیا کرتے ہین کہ ادن موقع پر ہمنے اپنی آنکھ سے وہ چیز کبھی فاعل کے ہاتھ سے بنتی دیکھی ہوتی ہے مثلاً جنگل مین کسی کا غذ پر تحریر لکھی ہوئی دیکھ کر کسی لکھنے والے کا قیاس اس لئے کرتے ہین کہ اور موقعون پر ہمنے لوگون کو لکھتے ہوئے دیکھا ہے۔ مگر جیسی یہ دُنیا ہے ایسی دُنیا کو ہمنے بنتے ہوئے کبھی نہیں دیکھا اِس لئے اس دُنیا کے فاعل کی تلاش عبث ہے"

اس استدلال کی قوت بیشک حیرت مین ڈالتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ مسٹر بریڈلا نے ہمکو ایسے موقع پر ٹوکا ہے کہ استدلال علیت کا تمام سلسلہ درہم برہم ہوگیا ہے۔ مگر نہین معلوم یہ ہدایت جو طالبان خدا کو دی گئی ہے دیگر علوم دنیوی کی تلاش کرنیوالون کو بھی مسٹر موصوف اسی قسم کی تنبیہ کرتے ہین یا نہین اور اگر نہین کرتے تو اس وقت اپنے فرض سے کوتاہی کرنا کیون جائز سمجھتے ہین حالانکہ وہ لوگ بھی اکثر اپنے نتائج یقینیہ اسیطرح بغیر کسی مقیس علیہ کے پیدا کیا کرتے ہین۔ مثلاً انہون نے زمین جیسے کرہ کو کبھی گیس کی حالت سے منجمد ہوتے ہوئے آنکھ سے نہین دیکھا اور چاند جیسے ٹکڑے کو کبھی زمین سے ٹوٹتے ہوئے مشاہدہ نہین کیا۔ اور نہ نظام شمسی کو ایک دور تک پھیلے ہوئے بخار کے بادل سے بنتے دیکھا ہے اور نہ آفتاب جیسے کرہ کا زمین کو اپنی طرف کھینچنا یا زمین جیسے کرہ کا چاند کو کشش کرنا یا کسی کرہ کا پہلے جانداروں سے اور نباتات سے خالی ہونا اور پھر بتدریج آباد ہوتے جانا یا آفتاب کا حرکت کرنا اور زمین کا اُسکے گرد گھومنا نظر سے گذرا ہے۔ غرض کوئی واقعہ جو تحقیق عالم کے متعلق ہو اپنی آنکھ سے نہین دیکھا اور جہانتک افرادی یا مجموعی نظر کا تعلق ہے اس عالم کو اسی شکل پر آباد دیکھا ہے مگر باوجود اس کے

[1] فری تھنکرس ٹکسٹ بک صفحہ ۱۱۳ و ۱۳۱ [illegible]

وہ ان تمام واقعات پر یقین رکھتے ہین اور یقین پیدا ہونے کی وجہ یہی ہوئی ہے کہ دنیا کے چھوٹے چھوٹے واقعات مین اس قسم کے انقلاب نظر آتے ہین پس جس طرح یہ کہا جاتا ہے کہ جنگل مین پڑے ہوئے کاغذ کا لکھنے والا مانو مگر دنیا کے بنانے والا نہ مانو اس لیئے کہ ایسے بنانے والے کو دیکھا نہین اسی طرح یہان اعتراض ہونا چاہیئے کہ بخار سے پانی اور پانی سے برف بن جانے کو مانو مگر گیس سے زمین بن جانے کو نہ مانو اس لئے کہ ایسا مشاہدہ نہین ہوا اور درخت سے پھل گرنے کو زمین کی کشش کہو مگر زمین کی حرکت کو آفتاب کی کشش نہ کہو بلکہ زمین کو حرکت کرتے ہوئے بھی نہ مانو اس لیے کہ ایسا کبھی دیکھا نہین اور کسی انسان کا کبھی منہ نظر آنے پر اور کبھی پشت دکھائی دینے پر بیشک کہو کہ وہ شخص گھوم رہا ہے مگر آفتاب کے داغون کو سامنے آتے جاتے دیکھ کر نہ کہو کہ وہ حرکت کرتا ہے اس لیے کہ اتنے بڑے جسم کی دوری حرکت کا کبھی تجربہ نہین ہوا بلکہ جس طرح پروہان مسٹر بریڈلا کہتے ہین کہ دنیا یونہی پیدا ہو گئی ہوگی اسی طرح یہان کہنا چاہیئے کہ زمین ہمیشہ سے یونہی آباد ہو گئی ہوگی اور حرکت بے وجہ پیدا ہو گئی ہوگی اور آفتاب کے داغ بے سبب سامنے آتے جاتے ہونگے۔

مگر حقیقت یہ ہے کہ مسٹر بریڈلا کا اعتراض غلط ہے اور کسی بڑے واقعہ کے لیے اسی جیسا آنکھون سے دیکھنا ضرور نہین بلکہ انسانی عقل کی ساخت ہی ایسی واقع ہوئی ہے کہ وہ کسی چھوٹے واقع کو دیکھتی ہے اسکی وجہ تلاش کرتی ہے اور چند واقعات مین وہی علت موجود پانے پر کلیہ بناتی ہے اور پھر اس کلیہ کو بڑے واقعات کے متعلق جاری کرنے کی شیکل ہوتی ہے کہ بڑے واقعہ کی جو حالت موجود ہے اسکا اور اسکی ضد کا اور دیگر کسی قدر مخالف حالات کا تصور کرکے اپنے کلیہ قاعدہ کو جس حالت پر منطبق پاتی ہے اس کے وجود کا حکم دیتی ہے اور اسی طرح یہان تمام دنیا مین معلول کو بغیر علت کے موجود ہوتے نہین دیکھا گیا اس لیے اس کلیہ کو تسلیم کرنا پڑا اس کے بعد مختلف علتون کے مختلف اوصاف دیکھے اور ان اوصاف کے مطابق معلول مین مختلف حالات نظر آئے یون اور کلیات بنتے گئے اور ان سب کی مجموعی حالت کو مد نظر رکھ کر جب ایجاد عالم کی نسبت غور کیا تو دنیا کی موجودہ حالت اور اس کے خلاف صرف مادہ کے موجود ہونے کی حالت یا بالکل معدوم ہونے کی حالت یا ایک خدا کے قدیم ہونے کی حالت غرض اس قسم کی تمام

صورتون کو تصور کیا گیا اور قانون علیت کو ہر حالت میں منطبق کرنا چاہا شدہ شدہ اس نتیجہ پر پہونچے
کہ یہ قانون جبھی مطابقت کہاتا ہے کہ کوئی فاعل ہو جس نے عالم کو نیست سے ہست کر دیا ہے

ثبوت باری تعالی کو ضعیف کرنے کے اسباب۔

غرض جس طریق استدلال سے یہان کام لیا گیا ہے اگر اس مین غلطی نہین
تو کہا جاسکتا ہے کہ خدا کی علمی قوت سے عالم کے پیدا ہونیکا احتمال دیگر تمام
مذہبی اور غیر مذہبی احتمالون کی نسبت زیادہ قرین عقل اور اعتراضون سے پاک ہو اور نیز کہا جاسکتا
ہے کہ موجودات عالم کا سلسلہ علت و معلول اور موجودات عالم کی ترتیب اور نظام اور خود انسان
کی اندرونی طاقتین یہ سب ملکر خیالات کا ایسا سلسلہ بناتے ہین جو اس بالاتر ہستی کا پتہ دیتا ہے
اور اس کے خلاف جس قدر اعتراض پیدا کئے جاتے ہین ان مین جن مقدمات کو کلیہ فرض کیا جاتا
ہے وہ واقع مین کلیہ کہلانے کے مستحق نہین ہوتے مثلاً نیست کا ہست نہ ہوسکنا یا موجودات
خارجی کے سوا کسی اور چیز کا تصور مین نہ آنا اور اس کے سوا اور قاعدے جو گذشتہ اعتراضون
مین تسلیم کئے گئے ہین ثابت ہوا ہے کہ وہ واقع مین قاعدہ کلیہ نہین ہین۔ اور اس کے علاوہ
ایک بڑی بات یہ بھی ہے کہ جو لوگ مذہب کے خلاف قلم اُٹھاتے ہین وہ اپنے اعتراضون مین اس
طرح بھی کامیاب ہوئے ہین کہ انہون نے دلیل ثبوت کے چند ٹکڑے کر لیے ہین اور ان مین سے
ہر ایک ٹکڑے کو جو واقع مین پوری دلیل کا ایک ایک مقدمہ ہے مکمل دلیل گردان کر ثابت کرنا چاہا ہے کہ
ان دلیلون سے خدا کا ثبوت بہم نہین پہونچتا۔ مثلاً سلسلہ علیت کو ایک دلیل اور نظام عالم کو
دوسری دلیل اور جذبہ فطری کو تیسری دلیل ٹھیرایا گیا ہے اور پھر اعتراض کیا گیا ہے کہ اتنی اتنی
بات سے مدعا ثابت نہین ہوتا گویا کسی انسان کی طاقت کو آزمانے کے لئے اُس کے دست و پا اور
دیگر اعضا کو کاٹ کر ہر ایک کی جداگانہ حالت کو انسانی قوت کا معیار فرض کیا گیا ہے حالانکہ انسانی
طاقت مکمل انسان مین دیکھنی چاہئے۔

مثلاً مسٹر جان سٹوارٹ مل نے علت اولی کو دلیل مانکر اعتراض کیا ہے کہ دنیا مین مادہ
قائم رہتا ہے اور صرف حالات بدلتے ہین اس لیے مادہ کے لیے کسی علت کی ضرورت نہین اور علت

اولیٰ کی تلاش بالکل فضول ہے مگر اتنی سی بات سے خود اُن کو بھی اطمینان نہین ہوا- اور واقع مین
یہان سوال پیدا ہوتا ہے کہ انقلاب حالت کی علت کیا ہوگی؟ چنانچہ اسی سوال پر انھون نے غور
کیا ہے اور فرمایا ہے کہ تمام علوم جسمانیہ کی متفقہ شہادت سے ثابت ہوتا ہے کہ تغیرات کی علت فورس
یعنی طاقت کی کچھ مقدار اور ترتیب ہے اور اس لیئے علت اُولیٰ مادّہ کو یا فورس کو کہنا چاہیئے ورنہ
کوئی خدا موجود نہین ہے جسے علت اولیٰ مانا جائے- غرض اس نتیجہ تک پہونچ کر انھون نے اپنی
طرف سے دلیل علت کو غلط ثابت کر دیا ہے حالانکہ ابھی اس دلیل سے خدا کو ثابت کرنیکا موقع
ہی نہین آیا تھا بلکہ یہ ایک ابتدائی تمہید تھی جس کے بعد خیال کرنا چاہیئے تھا کہ جس قوت کو علت اولیٰ
قرار دیا جاسکتا ہے وہ قدیم ہونی چاہیئے ورنہ اُس کے لیے کسی اور علت کو تلاش کرنا پڑیگا اور
پھر قوت اور مادّہ دو چیزین جداگانہ قدیم نہین ہوسکتین ورنہ دونون کا مرکب ہونا لازم آئیگا اور
بقول مسٹر سپنسر ان کے اس جزو کو جو دونون مین مشترک ہے قدیم ماننا پڑیگا اور پھر قدیم قوت کو دانا مگر
دیکھنا چاہیئے تھا کہ نظام عالم کی شہادت سے اُس مین پیش بینی اور علم بھی ثابت ہوتا ہے- اس
طرح دلیل علیت سے اس قدیم اور علیم ہستی تک پہنچ سکتے تھے جس کے علمی فورس کو وہ دنیا مین
کام کرتے دیکھتے ہین اور واقع مین اُس وقت اس دلیل کی وہ قوت معلوم ہوتی جس کو انھون نے
قلم کی ایک کشش سے اُڑانا چاہا ہے-

اسی طرح مسٹر مِل نے نظام عالم کو ایک مستقل دلیل فرض کیا ہے اور اسکو اُتار چڑھاؤ دیتے ہوئے
آخر مین تسلیم کیا ہے کہ "ہمارے علم کی موجودہ حالت مین یہ دلیل وجود خدا کا ایک گمان غالب
پیدا کرتی ہے"- اور پھر فرمایا ہے کہ اور دلائل ثبوت سے اس دلیل کو کوئی قوت نہین ملتی- حالانکہ
یہ دلیل بھی مکمل دلیل کا ایک درمیانی مقدمہ ہے اور اس کے ساتھ علت اُولیٰ کی دلیل کو ضرور خیال
کرنا چاہیئے اور دیکھنا چاہیئے کہ بقول ان کے فزیکل سائنس کی تمام شاخون سے ثابت ہوتا ہے
کہ مادّہ کے علاوہ ایک قوت موجود ہے جو تمام تغیرات کو پیدا کرتی نظر آتی ہے اور پھر دیکھنا چاہیئے

[1] اس موقع پر باب گذشتہ مین وحدت وجود مادی کی بحث ملاحظہ ہو-

کہ وہ قوت جسکو اِس دلیل نظام سے علیم بھی کہنا چاہئے بدین وجہ قدیم اور یگانہ بھی ہے کہ اگر حادث ہو تو اس کے لیے اور فاعل کی ضرورت ہوگی اور یگانہ نہ ہو تو مرکب اور حادث ٹھیرگی اور اس طرح تمام دلائل کو یکجا کرنے سے خدا اور اسکی علمی قوت کا پتہ اس سے زیادہ ملتا جس قدر صرف نظام سے اُنکو ملا ہے۔

لامحدودیت — اِسی طرح دلائل عقلیہ کو جو موجودات حسّی سے بنائی جاتی ہین غور کرتے ہوئے لوگ اعتراض کرتے ہین کہ ان سے اگر خدا ثابت ہوتا ہے تو اسکی لامحدود قوت ثابت نہین ہوتی یا یہ کہ اُس کی لامحدودیت کو ہم سمجھ نہین سکتے۔ اور بیشک ہم خود محدود ہین ہماری نظر، ہمارا تجربہ ہماری عقل اور اس کا استدلال سب کچھ محدود ہے۔ ہم جہان تک غور کرین اور جہان تک موجودات عالم کی مخفی سے مخفی حالات کا پتہ لگائین وہ سب محدود ہوگا اور اس لیے اُن کے فاعل کا فعل بھی جو اس وقت تک ہمارے سامنے آئیگا وہ محدود ہوگا اور غیر محدود کو ثابت کرنے کے لیے ضرور ہے کہ اُس غیر محدود ذات مشخص اور معین طور پر ہمارے پیش نظر ہو پس ہمکو اِس اعتراف کے سوا چارہ نہین کہ غیر محدود کو محض استدلال عقلی سے ثابت کرنا اور منوانا ہماری قدرت سے باہر ہے۔ مگر یہان بھی استدلال کو ناقص چھوڑنے کا جرم کسی قدر موجود ہے کیونکہ اِس وقت صرف موجودات حسّی کو دیکھا گیا ہے اور جو قوت ان کے ساتھ جذبۂ فطری کو ملانے سے پیدا ہوتی ہے اسکو نظر انداز کر دیا گیا ہے حالانکہ مذہب اور خدا کے اعتقاد کی جو حقیقت تھی وہ اسی جذبۂ فطری مین پائی جاتی ہے اور موجودات خارجیہ کو دیکھنے کا صرف اسی قدر فائدہ تھا کہ جس خدا کے خدا ہونے کی آواز ہمارے ہی نوع کے ہر عالم و جاہل کے دل سے ہر ملک اور ہر زمانے مین کسی نہ کسی شکل سے پیدا ہوتی رہی ہے اور جس کو کوئی اندر بیٹھا ہوا لامحدود اور بے انت پکار رہا ہے اُس کا اعتقاد محض دل ہی مین جاگزین نہین ہے بلکہ دُنیا کے ہر ذرہ سے بھی اُسکی اپنی اپنی قابلیت کے موافق اس معنی کا کچھ نہ کچھ نشان ملتا ہے اور اسی نشان ڈھونڈھنے کا نام استدلال عقلی ہے۔ اس لیے موجودات حسّی سے یہ امید ہی رکھنی فضول تھی کہ وہ خدا کو اس کی پوری حقیقت کے ساتھ ہمارے

سامنے جلوہ افروز کر سکین گی - پس جو دعوی غیر محدود ہستی کا مذہب کی طرف سے پیش ہوتا ہے وہ عقل کا نتیجہ نہین ہے بلکہ اس کو صرف ہمارے وجدان اور جذبہ مذہبی سے نے ہی سمجھا ہے اور ہمارے اندر اسکی جڑ ایسی مضبوط ہے کہ خواہ سمجھ مین نہ آئے اور کوئی واضح ثبوت بہم نہ پہونچے لیکن پھر بھی ان محدود اشیا اور محدود خیالات کو دیکھ کر ذہن ان سے پرے ایک غیر محدود ہستی کیطرف جاتا ہے اور اسی غیر محدود کی تلاش ہے جس کے لیے ابتداے آفرینش سے ابتک ہزارون طرح کے مذہبی جد و جہد ہو چکے ہین اور یہ اس کے سمجھ مین نہ آنے کا سبب تھا جس سے ہر ایک ناقص مذہب نے غیر محدود مانکر پھر اسکو کسی نہ کسی ایسی شکل مین سمجھا کہ غیر محدود محدود ہو گیا - اس لیے جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے اس فطری تلاش کا آخری مقام ہوتا ہی یہ چاہیئے تھا کہ غیر محدود مانکر اس کو غیر محدود ہی رہنے دیا جائے اور اسکی ذات اور کُنہ کو سمجھنے کی ہر ایک کوشش کو ترک کیا جائے اور صرف وہی تعلق دریافت کرنے پر اکتفا کی جائے جو ہمکو اس ذات کے ساتھ ہے کیونکہ اُس ذات کے متعلق سمجھ جہان تک جائیگی وہان تک غیر محدودیت نہ رہیگی - پس استدلال عقلی سے غیر محدودیت کا ثابت نہ ہونا در حقیقت اعتراض نہین بلکہ اگر عقل ایسا ثابت کر سکتی تو ایک طرح سے اعتراض ہوتا کہ وہ ذات عقل کے احاطہ مین آگئی اسلئے غیر محدود نہین ہے -

مگر اسکی ذات یا ذات کی غیر محدودیت کو سمجھ نہ سکنے سے یہ لازم نہین آتا کہ اُس ذات کا خیال جو ہمارے ذہن مین فطرت نے ودیعت کیا ہے اس کو چھوڑ دیا جائے بلکہ ہمارا فرض ہے کہ بحیثیت عطیہّ فطرت ہونے کے اُسکو ترقی دین اور دیگر نفسانی غلطیون سے پاک کر کے اس کے حقیقی ثمرہ کو حاصل کرین اور پھر ہم جو اس کا اعتراف کرتے ہین اور دُنیا مین اسکی نظیر تلاش کرتے ہین تو اگرچہ کوئی کامل نظیر دستیاب نہین ہوتی مگر نامکمل سی نظیر پھر بھی مل ہی جاتی ہے کیونکہ ہم دُنیا کی چیزون کو دیکھتے ہین اور اپنی اور تمام گذشتہ تجربہ کرنے والون کی متفقہ کوشش سے یقین کرنے لگتے ہین کہ کم از کم اس وسیع دُنیا کے کسی گوشہ کے تمام نباتات اور ہر قسم کے حیوانات کو جان گئے ہین مگر پھر بعد مین اپنے زمانے کی نظر یا آئندہ آنے والون کی نظر کو اور نباتات اور حیوانات ایسے دکھائی

دی جاتی ہین جن کو پہلے تجربہ کرنیوالون نے نہ دیکھا تھا۔اسی طرح زمین وآسمان اور اجرام علویہ کو
آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھتے ہین اور سمجھنے لگتے ہین کہ ہم اس فضا کے کونے کونے سے واقف ہو گئے
مگر بعد مین ثابت ہوتا ہے کہ بہت سی چیزین پہلے نظر نہ آئی تھین جواب دکھائی دینے لگی ہین پھر ان
چیزون کی اندرونی ساخت کو دیکھنے لگتے ہین کھول کھول کے اور تحلیل کر کر کے گمان کرتے ہین
کہ بس اب سب کچھ معلوم ہوگیا مگر تجربہ اور آگے بڑھتا ہے تو کہتا ہے کہ ابھی تمنے دیکھا ہی کچھ نہین
پھر چیزون کے خواص اور تاثیرون کو دیکھتے ہین اور ایک حد پر پہونچ کر ہمہ دانی کا دعوی کرنے
لگتے ہین مگر زمانہ ثابت کرتا ہے کہ اس امتحان مین بھی فیل ہوئے اور بہت سے خواص اور تاثیرین باقی
ہین جو ہمہ دانی کے وقت معلوم نہ ہوئی تھین۔غرض کہنے کو کہدینا آسان ہے کہ دُنیا جس کو ہم
دیکھتے ہین محدود ہے مگر دُنیا کے کسی ایک چھوٹے سے حصہ کو بھی یقیناً محدود ثابت کردینا بہت مشکل
ہے اور ہمارے گذشتہ ناکام تجربے ثابت کرتے ہین کہ اشیاء موجودہ کی تعداد ان کے اقسام ان کے
افراد اور ان کے خواص کوئی بھی کسی حد تک ختم نہین ہوتے اس لئے اگر اس نظام کے بنانے والے کی
طاقت کو خشک منطقی استدلال سے نامحدود ثابت نہین کیا جا سکتا تو کم از کم ایسا نامحدود ضرور
ماننا پڑتا ہے جس کو انسانی عقل احاطہ نہ کرسکے اور انسان کی عقل ہی وہ بڑی کائنات تھی جو جذبہ
فطری کے مقابل مین کچھ چون وچرا کرسکتی ہے پس جب وہی اس کو احاطہ نہین کرسکتی تو اور کونسی
طاقت ہے جس نے اسکی قدرت کو گھیر کر محدود کیا ہوا ہے اور جس سے جذبۂ فطری ہار مان سکتا ہے
مسٹر سپنسر ایک مقام پر اشیاء عالم مین سے صرف علم کو دیکھتے ہین کہ وہ محدود ہے
یا غیر محدود چنانچہ لکھتے ہین کہ[1]

"اب اندرونی حالات کی طرف توجہ کرین اور اپنے علم کے درجات کو دیکھین کہ کیا ہماری قوت
محدود ہے یا غیر محدود۔غیر محدود تو کہہ نہین سکتے ایک تو اس لیے کہ ہم بالواسطہ جانتے ہین
کہ اسکی کوئی ابتدا ضرور تھی اور دوسرے غیر محدود کوئی جو سمجھ سے بالاتر ہے اب اگر محدود کہین تو
یہ بھی ناممکن ہے۔کیونکہ اُس کا کوئی کنارہ ہمارے علم مین نہین۔اپنے حافظہ کو دیکھو اور خیال کی

[1] فرسٹ پرنسپلز باب سوم صفحہ ۱۱ سنہ ۱۸۸۷ء

دور بین سے جہان تک ہم پیچھے کو جا سکے ہو جاؤ تو تاریکی چھا جائیگی اور کچھ نظر نہ آئیگا اور نہ معلوم
ہوگا کہ ہم نے کہاں سے شروع کیا تھا - اور یہی حال انجام کا ہے کہ آیندہ کے لیے کہین ختم ہوگا
ہم کو علم نہین - حال مین جو سب سے آخری درجہ علم موجود ہے وہی ہم دریافت نہین کر سکتے کیونکہ
جس درجہ کو ہم آخری سمجھین وہ حقیقت مین آخری نہین کیونکہ اس وقت ہم اسکو آخری سمجھ رہے
ہین اور یہ بھی ایک علم ہے جو آخری کے بعد آیا پس آخری آخری نہ ہوا - اگر کوئی کہے کہ ہم اس کی
حد معین طور پر جان نہین سکتے مگر بالواسطہ یہ خیال تو کر سکتے ہین کہ اسکی کوئی حد ضرور موجود ہوگی
مگر ایسا نہین - ہم خیال بھی نہین کر سکتے کیونکہ ہم سلسلہ واقعات کا انجام نہین دیکھ سکتے سوائے
کہ ایک اور تصور انجام کے متعلق قایم کرتے ہین - اور نیز جب کوئی کیفیت ذہنی پیدا ہوتی
ہے تو اسکی نسبت ہم جانتے ہین کہ وہ پہلی حالت ذہنی کی مانند ہے یا نہین کیونکہ اگر یہ معلوم نہ ہو
تو وہ کیفیت ذہنی ممتاز نہ ہوگی اور پہچانی نہ جائیگی پس اسکو علم بھی نہ کہہ سکینگے - اس لیئے اسکی
نسبت مانند ہونے یا نہ مانند ہونے کا خیال ایک اور علم ہے جو اس کیفیت ذہنی کے بعد پیدا ہوا"

غرض یہ ہین وہ نظیرین جو اگرچہ مکمل نہین ہین مگر تاہم درجات علم اور دیگر اشیاء کو پیدا کرنے
والے کی نامحدود قوت کا کچھ نہ کچھ پتہ دیتی ہین اس لیئے مذہب کا خدا کو نامحدود سمجھنا اگرچہ وجدان
پر موقوف ہے مگر عقل کے رو سے بھی ایسا نہین کہ اسکی کوئی بنیاد نہ ہو یا اس کی تردید ہو سکے ؛

پیدائش کے متعلق مذہبی شہادتین

ویدبھگوان کی شہادت - بائبل کی شہادت - قرآن کی شہادت - اول - دوم - سوم - چہارم - پنجم - ششم
وحدت وجود کا نقلی استدلال - انسانی افعال کا خدائی افعال ہونا - خدا کا ہر جگہ حاضر و ناظر ہونا -

ہمیشہ سے ایک نامحدود قدرت رکھنے والے وحدہ لاشریک خدا کا موجود ہونا اور ازل سے اسکے علم مین مقدر ہونا کہ ایک وقت پر وہ سلسلۂ کائنات کو عدم سے وجود مین لائیگا اور پھر اُس وقت پر اُسکی علمی طاقت سے خیالی تصویر کی طرح عالم کا وجود مین آنا بھی وہ صورت ہے جو تمام دیگر احتمالات کی نسبت دقتون سے خالی اور قرین عقل ہے اور یہی وہ صورت ہے جس پر الہامی روایات اور پیشوایان مذہب کے اقوال منطبق ہوتے ہین -

ویدکی شہادت | مثلاً وید مین مذکور ہے کہ[1]

"اُس پرماتما کی نابھی یعنے ناف سے درمیانی عالم پیدا ہوا سر سے بالائی عالم اور پاؤن سے زمین ہوئی اور کانون سے سمت - اسی طرح وہ سب لوگون کو بھی پیدا کرتا ہے"

---

[1] یہ مضمون یجروید ادھیا نمبر ۳۱ منتر ۱۲ کا ہے اور اگرچہ یقیناً کہا نہین جاسکتا کہ وید مقدس کا دعویٰ الہامیت کہان تک درست ہے مگر بحیثیت ایک مسلمان ہونے کے اس قدر ہمکو یقین ہے کہ اس سرزمین اور اس قوم مین بھی حسب ارشاد قرآنی ضرور انبیا مبعوث ہوے ہونگے - اور فرامین الٰہی کسی نہ کسی طرز مین ان پر اتارے گئے ہونگے اسلئے ممکن ہے کہ وید بھی اسی قسم کی کتاب ہو - خواہ بعد مین اسکی شکل جیسا کہ بعض دیگر الہامی کتابون کی نسبت دیکھا جاتا ہے بعض جگہ یا ہر جگہ بدل گئی ہو یا شروع سے کچھ تو حسب استعداد زمانہ اور زیادہ تر مضمون کی پیچیدگی کے سبب وہ مضامین مجمل الفاظ اور پیچیدہ استعارون اور تشبیہون کی شکل مین بیان کئے گئے ہون -

اِس منتر کے الفاظ مین چونکہ خدا کو انسان کی طرح دست وپا اور دیگر اعضا سے متصف مانا گیا ہے
جو یقیناً شان ایزدی کے خلاف ہی اس لیے اگر یہ الفاظ الہامی ہین تو ضرور ان کا مطلب کچھ
اور ہوگا اور جو اور مطلب قرار دیا جا سکتا ہے وہ یہی ہے کہ علم خداوندی مین جو صورت اس سلسلہ
کائنات کی ہوگی اسمین ضرور بلندی و پستی اور اطراف وغیرہ ہون گے کیونکہ علم یا خیال مین کوئی
چیز موجود ہونے کا مطلب ہی یہ ہے کہ اُس کے تمام اجزا کی ترتیب اور تصویر موجود ہے اور چونکہ
وجود اُسی کی علمی طاقت سے ہوا ہے اس لیے جو صورت اُس کے علم مین ہوگی اسی کے مطابق ظہور
ہوا ہوگا پس جس طرح کی مخلوق اُس کے علم مین جس جس جگہ کے لیئے مقرر ہوگی وہ سب اسی جگہ پیدا
ہوئی ہوگی پس اس مضمون کو بیان کرنیکے وقت اس علمی صورت کو اطراف وجوانب رکھنے کی
سبب انسان سے تشبیہ دیکر بیان فرمایا گیا ہے کہ جو شکل اس صورت کی ناف یعنی وسط مین تھی
وُہی درمیانی عالم کی ہے اور جو صورت بالائی جانب مین تھی وُہی دنیا کی بالائی جانب کی ہوئی
اور اسی طرح تمام اشیا مین اسی علمی تصویر کے مطابق ظہور پذیر ہوئین اور پھر چونکہ علم خدا کا تھا اس لئے
یہ ایک استعارہ استعمال کیا گیا کہ صفت کی بجائے خود موصوف کا ذکر کر دیا گیا اور یون بیان
ہوا کہ خدا کی ناف اور سر وغیرہ سے دنیا موجود ہوئی۔

اسی طرح ایک خاص منتر مین جو اتھرید یگ کے آخری استان مین پڑھا جاتا ہے اور جس کو
ویدک دھرم والے اب سندھیا کا پہلا منتر شمار کرتے ہین لکھا ہے کہ

"پہلے یعنی عدم محض کی حالت مین برہم ہی برہم (خدا) تھا اور پھر جب دنیا کا آغاز ہوا تو پہلے
تاریکی پیدا ہوئی اس کے بعد پانی کا سمندر پیدا ہوا ۔ "

اس موقع پر پہلے تاریکی کو پیدا کرنے کا ذکر ہے حالانکہ تاریکی نور کا عدم ہے اور جس وقت مین نور نہ ہو وہ
خود بخود موجود ہوتی ہے اس لیے اسکو پیدا کرنیکا کوئی مطلب نہین سوا اس کے کہ اگر نور موجود نہ ہوتا
تو تاریکی بھی ممتاز اور ممیز نہ ہوتی کیونکہ ہر چیز اپنی ضد سے پہچانی جاتی ہے اس لیے تاریکی کی شناخت
نور کو پیدا کرنے سے ہوئی ہے اور اس لئے کہہ سکتے ہین کہ اگرچہ تاریکی مخلوق نہین مگر اس کا امتیاز

مخلوق ہے اور وہ اسی وقت ہوا ہے جبکہ نور کو پیدا کیا گیا اور پھر یہ بھی خیال رکھنا چاہئے کہ جب کسی چیز کو موجود کرنیکا خیال اور ارادہ ہوتا ہے تو اس خیال اور ارادہ کا مطلب ہی یہ ہے کہ اس کے نابود ہونے کی طرف توجہ ہوتی ہے اور خواہش ہوتی ہے کہ یہ حالت عدم دور ہو۔ غرض موجود کرنیکا پہلا قدم نابود ہونے کی طرف توجہ کرنا ہے اور چونکہ اسی توجہ سے اس کا امتیاز پیدا ہوگا اس لیے اس مضمون کو مختصراً یون کہدیا گیا کہ سب سے اول تاریکی یعنے عدم کو پیدا کیا۔

اسی مضمون کو قران شریف مین صاف الفاظ مین بیان کیا گیا ہے اور ارشاد ہے۔

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمٰتِ وَالنُّوْرَ ۵	حمد کے لائق وہ خدا ہے جس نے آسمان و زمین کو پیدا کیا اور ظلمت و نور کو بنایا
انعام پارہ ۷ ع ۱	

یہاں پیدا کرنیکا لفظ موجودات پر استعمال کیا گیا ہے اور نور جس کا ظہور بعض موجودات کے پیدائش سے ہوا اور تاریکی جو نور کے سبب سے ممتاز ہوئی ان کو جَعَلَ یعنی بنانے کے لفظ سے تعبیر کیا گیا اور چونکہ ظلمت مقدم ہے اور اسی کی طرف توجہ کرنے سے وجود اور نور پیدا ہوا ہے اس لیے ظلمات کو نور سے پہلے ذکر کیا گیا۔

| بائبل کی شہادت | ایسے کہنگی کی چادر مین چھپے ہوئے جواہر کے بعد جو وید مقدس سے تلاش کرنے پر |

مل سکتے ہین جس الہامی کتاب تک مجھے دسترس ہے وہ عہد عتیق و جدید ہے چنانچہ اس مین اس مضمون کو کسیقدر وضاحت سے بیان کیا گیا ہے۔ کتاب امثال مین علمی قوت کو دانائی کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے اور اسکی زبان سے کہا گیا ہے۔

"خداوند نے اسے عالم کے شروع مین مجھے رکھتا تھا۔ اپنی صنعتون سے پیشتر قدیم سے۔ مین ازل سے مقرر ہوئی۔ زمین کی پیدایش کی ابتدا سے پہلے۔ (باب ۸ آیت نمبر ۲۲۔ ۲۴ وغیرہ)

اور کتاب یوحنا کے آغاز مین یہی مضمون ہے جس مین علمی قوت کو کلام کے لفظ سے ظاہر کیا گیا ہے چنانچہ لکھا ہے کہ:۔

"ابتدا میں کلام تھا اور کلام خدا کے ساتھ تھا اور کلام خدا تھا۔ سب چیزیں اس سے موجود ہوئیں اور کوئی چیز موجود نہ تھی جو بغیر اس کے ہوئی۔ زندگی اسی میں تھی اور وہ زندگی انسان کا نور تھی"

قرآن کی شہادت قرآن شریف میں اس مضمون کو متعدد جگہ مختلف اسلوب سے بیان کیا گیا ہے چنانچہ

اول ۱- مذکور ہے کہ خدا نے تمام چیزوں کو پیدا کیا اور چونکہ تمام اشیا میں مادہ بھی شامل ہے اس لیے مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ سب کو نیست سے ہست کیا ہے۔ ارشاد ہے

بَدِيعُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۔ اَنّٰى يَكُوْنُ لَهٗ وَلَدٌ وَّلَمْ تَكُنْ لَّهٗ صَاحِبَةٌ ۔ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ ۔ ذٰلِكُمُ اللّٰهُ رَبُّكُمْ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوْهُ ۔ (انعام پارہ ۷ ع ۱۳)

وہ آسمان و زمین کو ایجاد کرنے والا ہے۔ اس کے ہاں بیٹا کیونکر ہو سکتا ہے حالانکہ اس کی ہمخوابہ کوئی نہیں اور اس نے ہر چیز کو پیدا کیا ہے (اور کیوں نہ ہو) وہ ہر چیز کو جانتا ہے۔ یہ ہے خدا تمہارا پروردگار عبادت کے لائق اس کے سوا کوئی نہیں۔ وہ ہر چیز کا خالق ہے تم اسی کی عبادت کرو۔

اِنَّهٗ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهٗ (یونس پارہ ۱۱ ع ۱)

وہ خلق کو آغاز کرتا ہے پھر دوبارہ پیدا کرتا ہے

الَّذِيْ لَهٗ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَّلَمْ يَكُنْ لَّهٗ شَرِيْكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهٗ تَقْدِيْرًا ۔ (فرقان پارہ ۱۸ ع ۱)

وہ ذات ہے جس کے لیے آسمان و زمین کی بادشاہت ہے اور جس کے ہاں کوئی اولاد نہیں اور اس کی بادشاہت میں کوئی شریک نہیں اور جس نے ہر چیز کو پیدا کیا ہے اور ہر چیز کے لئے اندازہ مقرر فرمایا ہے۔

ذٰلِكُمُ اللّٰهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ فَاَنّٰى تُؤْفَكُوْنَ (مومن پارہ ۲۴ ع ۷)

خدا تمہارا پروردگار ہے جو ہر چیز کا خالق ہے اور جس کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں پس تم کیونکر اس پر افترا باندھتے ہو

هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ حِيْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُوْرًا (دہر پارہ ۲۹ ع ۱)

کیا انسان پر زمانہ کا ایسا وقت نہیں آیا جبکہ وہ کچھ بھی نہیں تھا۔

دوم ۲- پیدائش کے ساتھ اپنی صفت علم اور صفت ارادہ اور قدرت کو ذکر کیا ہے اور بیشک نیست سے ہست ہونے کی یہی صورت ہے کہ کسی چیز کا خیال یا علم ہو اور اس کو موجود کرنے کی خواہش ہو

اور ایسی قدرت حاصل ہو۔

قَالَ كَذٰلِكِ اللّٰهُ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ (آل عمران پارہ ۳ ع ۱۵)

اس نے کہا کہ اسی طرح خدا پیدا کرتا ہے جو چاہتا ہے۔

يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ (مائدہ پارہ ۶ ع ۱۳)

وہ پیدا کرتا ہے جو چاہتا ہے (اور کیوں نہ ہو) خدا ہر چیز پر قادر ہے۔

خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ (انعام پارہ ۷ ع ۱۲)

اس نے ہر چیز پیدا کی ہے اور (کیوں نہ ہو) وہ ہر چیز کو جانتا ہے۔

يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَهُوَ الْعَلِيْمُ الْقَدِيْرُ (روم پارہ ۲۱ ع ۶)

وہ پیدا کرتا ہے جو چاہے اور (کیوں نہ ہو) وہ دانا اور قادر ہے۔

ذٰلِكَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيْزُ الرَّحِيْمُ الَّذِيْ اَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهٗ وَبَدَاَ خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِيْنٍ (سجدہ پارہ ۲۱ ع ۱)

یہ چھپی کھلی کو جاننے والا غالب اور مہربان خدا ہے جس نے ہر چیز کو خوبی سے پیدا کیا اور انسان کی پیدایش کا آغاز مٹی سے کیا۔

يَزِيْدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَآءُ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ (فاطر پارہ ۲۲ ع ۱)

زیادہ کرتا ہے پیدائش میں جو چاہتا ہے بیشک خدا ہر چیز پر قادر ہے۔

قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِيْٓ اَنْشَاَهَآ اَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيْمٌ (یس پارہ ۲۳ ع ۵)

کہدو کہ زندہ کریگا اُن کو وہ جس نے پیدا کیا تھا اُن کو پہلی دفعہ اور وہ ہر مخلوق کو جانتا ہے

اَوَلَيْسَ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِقٰدِرٍ عَلٰٓى اَنْ يَّخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلٰى وَهُوَ الْخَلّٰقُ الْعَلِيْمُ (ایضاً)

کیا وہ ذات جس نے آسمان و زمین کو پیدا کیا قادر نہیں ہے کہ اُنھی جیسا پیدا کرے۔ ہاں کیوں نہیں وہ پیدا کرنیوالا اور جاننے والا ہے۔

فَاطِرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا وَّمِنَ الْاَنْعَامِ اَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيْهِ لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ (حمعسق پارہ ۲۵ ع ۲)

زمین و آسمان کو پیدا کرنیوالا جس نے تمکو جوڑا جوڑا بنایا اور چارپاؤں کو جوڑا جوڑا بنایا۔ تمکو اس میں پھیلاتا ہے اس جیسا کوئی نہیں اور وہ سننے والا اور دیکھنے والا ہے

وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيْزُ الْعَلِيْمُ

(زخرف پارہ ۲۵ ع ۱)

اور اگر ان سے پوچھو کہ آسمان و زمین کو کس نے پیدا کیا تو کہیں گے کہ ان کو ایک غالب اور دانا نے پیدا کیا ہے۔

وَلِلّٰهِ جُنُوْدُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَكَانَ اللّٰهُ عَلِيْمًا حَكِيْمًا (فتح پارہ ۲۶ ع ۱)

اور خدا کے لیے ہے آسمان و زمین کا لشکر اور اللہ علم و حکمت کا مالک ہے۔

وَالسَّمَآءَ بَنَيْنٰهَا بِاَيْدٍ وَّاِنَّا لَمُوْسِعُوْنَ

(ذاریات پارہ ۲۷ ع ۳)

آسمان کو ہم نے اپنی قدرت سے بنایا اور ہم کو بڑی قدرت ہے۔

اَللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَّمِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْاَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ وَّاَنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا

خدا وہ ہے جس نے سات آسمان بنائے اور اسی قدر زمینیں اسکا حکم ان میں نازل ہوتا ہے تاکہ تم جانو کہ وہ ہر چیز پر قادر ہے اور اپنے علم سے ہر چیز کو احاطہ کئے ہوئے ہے (سپاہ اس لیے کہا کہ تم کو پیدائش کے متعلق غور کرتے ہوئے اسکے علم و قدرت کا پتہ لگے)

اَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيْفُ الْخَبِيْرُ

(ملک پارہ ۲۹ ع ۱)

کیا جس نے پیدا کیا وہ علم نہیں رکھتا؟ حالانکہ وہ لطیف اور دانا ہے

سوئم ۳۔ مذکور ہے کہ وہ چیز کو موجود ہونے کے لیے حکم دیتا ہے اور وہ فوراً ہو جاتی ہے اور فی الحقیقت جو چیز خیال کی قوت کے ساتھ منسوب کی جائے انہیں صرف خیال کرنا کافی ہوگا اور اس سے زیادہ کسی سامان کو مہیا کرنے کی ضرورت نہیں۔

بَدِيْعُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاِذَا قَضٰٓى اَمْرًا فَاِنَّمَا يَقُوْلُ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ (بقرہ پارہ ۱ ع ۱۴)

وہ آسمان و زمین کو ایجاد کرنے والا ہے اور جب حکم دیتا ہے کسی بات کا تو کہتا ہے "ہو" وہ ہو جاتی ہے۔

كَذٰلِكِ اللّٰهُ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ اِذَا قَضٰٓى اَمْرًا فَاِنَّمَا يَقُوْلُ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ (آل عمران پارہ ۳ ع ۵)

اسی طرح خدا پیدا کرتا ہے جو چاہتا ہے۔ وہ جب حکم دیتا ہے کسی بات کا تو کہتا ہے "ہو" وہ ہو جاتی ہے۔

وَهُوَ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ

وہ وہی ہے جس نے آسمان و زمین کو پیدا کیا اور

وَيَوْمَ يَقُوْلُ كُنْ فَيَكُوْنُ (انعام پارہ ۷ ع ۹)
جس دن کہتا ہے "ہو" وہ ہو جاتی ہے

اِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ اِذَا اَرَدْنٰهُ اَنْ نَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ (نحل پارہ ۱۴ ع ۵)
ہماری بات کسی چیز کے لیے جب ہم اس کا ارادہ کریں یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں "ہو" وہ ہو جاتی ہے۔

اِنَّمَا اَمْرُهٗ اِذَا اَرَادَ شَيْئًا اَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ (یس پارہ ۲۳ ع ۵)
اُسکا حکم جب وہ کسی چیز کا ارادہ کرے یہ ہے کہ وہ کہتا ہے "ہو" وہ ہو جاتی ہے۔

هُوَ الَّذِيْ يُحْيٖ وَيُمِيْتُ فَاِذَا قَضٰى اَمْرًا فَاِنَّمَا يَقُوْلُ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ (مومن پارہ ۲۴ ع ۸)
وہی ہے جو زندہ کرتا ہے اور مارتا ہے پس حکم دیتا ہے کسی بات کا تو صرف کہتا ہے "ہو" وہ ہو جاتی ہے۔

وَمَا اَمْرُنَا اِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ (قمر پارہ ۲۷ ع ۲)
ہمارا حکم صرف ایک ہے جیسے کہ آنکھ اُٹھا کر دیکھ لینا۔

چہارم ۴ - مذکور ہے کہ خدا سب چیزوں پر محیط ہے اور سب کو بلکہ ہر ذرہ کو جانتا ہے اور اُس کی حفاظت اُسکے لیئے دشوار نہیں ہے اور واقع میں کسی چیز کے علم اور قبضہ اور حفاظت میں دشواری جبھی ہوتی ہے کہ وہ پہلے سے موجود ہو اور دوسرے شخص کو بعد میں اس پر تصرف کرنا پڑے مگر جب تمام اشیاء کو علمی قوت سے موجود کیا جائے تو اس علم کا وجود بعینہ تمام اشیاء کا وجود ہے اور علم ہی کے موجود رہنے سے وہ سب چیزیں قبضۂ قدرت اور احاطہ میں رہ سکتی ہیں اور جبتک خیال یا علم میں وہ اشیاء موجود ہیں ظاہر میں بھی موجود رہ سکتی ہیں اس لیے دُنیا کا علم اور قبضہ اور حفاظت اُسکی ذات کو ہرگز دشوار نہیں۔

وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَلَا يَئُوْدُهٗ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيْمُ (بقرہ پارہ ۳ ع ۳۴)
اس کا قبضہ آسمان و زمین پر وسیع ہے اور اسکو انکی حفاظت تھکا نہیں سکتی اور وہ بلند و باعظمت ہے۔

وَكَانَ اللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ مُحِيْطًا (نساء پارہ ۵ ع ۱۶)
اور اللہ تمھارے اعمال پر محیط ہے۔

وَكَانَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيْطًا (نساء پارہ ۵ ع ۱۸)
اور اللہ ہر چیز پر محیط ہے

وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَّبِّكَ مِنْ مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ
اور تیرے خدا سے زمین میں اور آسمان میں ایک ذرہ

فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ۔ (یونس پارہ ۱۱ ع ۶)

بھی مخفی نہین ۔

وَمَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِن شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ۔ (ابراہیم پارہ ۱۳ ع ۱۸)

اور خدا سے زمین مین اور نہ آسمان مین کوئی چیز مخفی نہین ۔

وَمِنْ آيَاتِهِ أَن تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ۚ (روم پارہ ۲۱ ع ۳)

یہ اُس کے نشان ہین کہ آسمان و زمین اُسی کے حکم سے قائم ہین

يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ۔ (سجدہ پارہ ۲۱ ع ۱)

وہ آسمان سے لیکر زمین تک ہر چیز کا انتظام کرتا ہے ۔

پنجم | ۵ ۔ مذکور ہے کہ زمین آسمان مین وہی ایک خدا ہے اور وہی حق ہے اور اس کے سوا تمام اشیا فانی اور زوال پذیر ہین اور وہی اول آخر ظاہر اور باطن ہے ۔ ان آیات کا مضمون بھی عملی قوت سے موجود ہونے پر بالکل منطبق ہے کیونکہ جو چیز خیال کی طاقت سے موجود ہو وہ سراسر اُس طاقت پر منحصر ہوتی ہے اور اپنے اندر کسی طرح کی طاقت اور کسی نوع کا استقلال نہین رکھتی اس لئے ایسی ہستی ذات خداوندی کے مقابل مین بالکل بے بود اور معدوم ہے پس بیان واقع ہے کہ زمین آسمان مین وہی ایک ذات حق اور دائم ہے اور جو کچھ اُس کے سوا ہے چونکہ اُس کا پیدا کردہ ہے اس لیے عارضی وجود سے متصف ہے مگر حقیقت مین فانی اور معدوم ہے اور یہی دو طرح کی حیثیت رکھنے سے اُس کے متعلق دو طرح کے خیالات ظاہر کئے جا سکتے ہین ۔ چونکہ عارضی سا وجود رکھتا ہے اسلئے ذات خداوندی کو اس کے مقابل مین خیال کر کے کہ سکتے ہین کہ اگرچہ یہ موجود ہے مگر خدا کی ذات اپنی ازلیت مین ان سب سے اول ہے اور ابدیت مین سب سے آخر ہے اور ظہور صفات مین سب سے روشن تر اور نمایان ہے اور خفاء ذات مین سب سے پوشیدہ اور چونکہ ان سب کی حقیقت عدم ہے اس لیے ان کو فانی اور ہالک اور صرف خدا کو حق اور موجود کہہ سکتے ہین ۔

وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ ۖ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ (انعام پارہ ۷ ع ۸)

اور وہی خدا ہے آسمان اور زمین مین وہ جانتا ہے تمھاری مخفی اور ظاہر حالات اور جانتا ہے جو کچھ تم کرتے ہو ۔

تعالی اللہ الملک الحق ۔ (طٰہٰ پارہ ۱۶ ع ۶)
کل شیء ہالک الا وجہہ ۔ لہ الحکم
والیہ ترجعون ۔ (قصص پارہ ۲۰ ع ۹)
کل من علیہا فان و یبقی وجہ ربک
ذوالجلال والاکرام ۔ (رحمن پارہ ۲۷ ع ۱۲)
لہ ملک السموات والارض یحیی ویمیت
وھو علی کل شیء قدیر ۔ ھو الاول والاخر
والظاھر والباطن وھو بکل شیء
علیم ۔ (حدید پارہ ۲۷ ع ۱۷)

خدا اللہ ہے جو مالک اور حق ہے
خدا کی ذات کے سوا سب چیزیں فانی ہیں۔ حکم اسی کا
ہے اور تم اسی کی طرف واپس جاؤگے۔
دنیا کے پردہ پر جو کچھ ہے فانی ہے اور خدائے بزرگ
وباعظمت کی ذات باقی رہیگی۔
اس کے لئے آسمان و زمین کی بادشاہت ہے وہ زندہ
کرتا ہے اور مارتا ہے اور وہ ہر چیز پر قادر ہے۔ وہ اول
ہے۔ آخر ہے۔ ظاہر ہے۔ باطن ہے۔ اور وہ ہر چیز کا
عالم ہے۔

تشبیہ ۶ - ایک موقع پر صفت علم سے پیدا کرنے کو ایک لطیف تشبیہ میں بیان فرمایا گیا ہے چنانچہ
ارشاد ہے۔

اللہ نور السموات والارض مثل نورہ
کمشکوۃ فیہا مصباح ۔ المصباح فی
زجاجۃ الزجاجۃ کانہا کوکب دری
یوقد من شجرۃ مبارکۃ زیتونۃ لا شرقیۃ
ولا غربیۃ یکاد زیتہا یضیء ولو لم
تمسسہ نار ۔ نور علی نور ۔ یہدی
اللہ لنورہ من یشاء ویضرب اللہ الامثال
للناس واللہ بکل شیء علیم ۔
(نور پارہ ۱۸ ع ۵)

خدا آسمان اور زمین کا نور ہے۔ اس کے نور کی مثال ایک
طاق کی مانند ہے جس میں چراغ ہو اور وہ چراغ ایک
فانوس میں ہو اور فانوس گویا ایک روشن ستارہ ہے
جو چمکتا ہے ایک ایسے زیتون کے مبارک درخت کے
تیل سے جو نہ شرقی ہے اور نہ مغربی ہے اور اس کا تیل
گویا جل اٹھنے کو ہو خواہ اسے آگ نہ لگے۔ خدا نور پر
نور ہے اور وہ ہدایت کرتا ہے اپنے نور کی طرف
جسے چاہتا ہے اور خدا مثالیں بیان کرتا ہے لوگوں
کی رہنمائی کے لئے اور خدا ہر چیز کا عالم ہے۔

یہاں خدا نے اپنے تئیں ارض و سما کا نور فرمایا ہے اور پھر اپنے ظہور کو ایک مثال میں بیان کیا ہے۔

اس مثال میں ایک چراغ ہے جس سے روشنی نکلا کرتی ہے اس کے بعد فانوس ہے جس کے بیچ میں سے گذر کر نور پھیلا کرتا ہے۔ پھر طاق کا ذکر ہے جس میں فانوس رکھ دینے سے اسکی تاریکی نور سے مبدل ہو جاتی ہے۔ پھر فانوس کی نسبت کہا گیا کہ وہ ستارہ سا چمکتا ہے اور چمکنے کی وجہ۔ بیان کی گئی ہے کہ اس کے اندر ایسا تیل جلتا ہے جو اپنی نورانیت کے سبب کسی بیرونی آگ سے روشن ہونے کے بغیر جل اُٹھنے کے قابل ہے اور وہ ایسے درخت کا تیل ہے جو مشرق یا مغرب کسی سے تعلق نہیں رکھتا اس مثال کو دیکھنے کے بعد جب پیدائش کائنات کی اس صورت کو دیکھا جاتا ہے جو عقل کے مطابق ہے اور الہامی نوشتوں سے مفہوم ہوتی ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ مثال اُس صورت پر بالکل منطبق ہے کیونکہ دُنیا خدا کی قدرت کاملہ سے ظہور پذیر ہوئی ہے اور صفت علم وہ واسطہ ہے جس میں ہو کر قدرت کا ظہور ہوا ہے اور عدم وہ حقیقت ہے جس کو قدرت نے نور وجود سے منوّر کیا ہے اس لئے قدرت خداوندی منبع وجود ہونے کے سبب چراغ ہے اور علم پھیلنے نور کا راستہ اور ذریعہ ہونے کے سبب فانوس کی مانند ہے اور عدم اصل میں تاریک اور قدرت سے منوّر ہونے کے سبب طاق سے مشابہت رکھتا ہے۔ اور پھر صفت علم جو ایسی روشن چیز ہے کہ کوئی ذرہ اس سے مخفی نہیں تو اسکی وجہ یہی ہے کہ وہ ایک قادر و قوی خدا کا علم ہے اس لیئے اگر یہ فانوس ہے تو اس کے اندر جلنے والا تیل وہی قوت و قدرت کا اثر ہے اور اگر اس کو تیل کہیں تو جس زیتون کا یہ تیل ہے وہ ذات خداوندی ہے جو مشرق مغرب وغیرہ تمام طرفوں سے اور تمام جسمانی لوازم سے پاک اور برتر ہے اور پھر علم اگر نور ہے تو ذات خداوندی جو اس نور کا منبع ہے اس سے برتر ہے اس لئے وہ "نُورٌ عَلٰی نُورٍ" ہے۔ غرض وہی مضمون جس کے مختلف مدارج مختلف اسلوبوں سے گذشتہ آیتوں میں بیان کیے گئے تھے اس آیت میں اُن تمام مدارج کو ایک تشبیہ میں ادا کیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ زمین و آسمان کی حقیقت عدم ہے اور حقیقی اور دائمی وجود وہی خداوندی ہے جس نے اپنی قدرت اور علم سے اُن کو نیست سے ہست کیا۔

علامہ محی الدین ابن العربی رح جو وحدت وجود کے امام ہیں اپنی تفسیر میں یہاں طاق سے جسم انسان اور فانوس سے روح انسان مراد لیتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ عقیدہ وحدت وجود کے مطابق

سجر و حجر سب کچھ اسی ایک ذات کی مختلف شانیں اور شکلیں ہیں۔ پس اگر وہ ذات چراغ ہے تو پھر فانوس یعنی روح بھی خود ہی ہے اور طاق یعنی جسم بھی خود ہی ہے اور اس آیت میں یہ نہیں کہا گیا کہ وہی چراغ فانوس اور طاق بن گیا ہے بلکہ اس کے نور کو فانوس میں سے گذر کر طاق کو روشن کرتے ہوئے مانا گیا ہے اس لیئے اگر یہاں رُوح اور جسم ہی مراد ہوں تب بھی اس تشبیہ سے نتیجہ وحدت وجود کے مطابق نہیں نکل سکتا بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ جس طرح چراغ بعینہٖ فانوس اور طاق نہیں بن جاتا بلکہ ایک کے اندر سے دوسرے کو روشن کرتا ہے اسی طرح خدا رُوح اور جسم نہیں بنا بلکہ روح کی وساطت سے جسم کو قوت اور حیات بخشتا ہے اس لیے اس تشبیہ سے انکی تفسیر کے مطابق بھی وحدت وجود کی تردید ہوتی ہے نہ تائید۔ ملکہ آخر میں وَاللّٰہُ بِکُلِّ شَیۡءٍ عَلِیۡمٌ فرمانے اور اللہ اور شے اور علم کا ذکر کرنے سے ایما ہوتا ہے کہ اس آیت کی تفسیر ذات خداوندی اور صفت علم اور اشیاء موجودہ کے تعلق سے ہونی چاہیئے اور ہمنے دیکھا کہ اسی صورت میں آیت کا مضمون منطبق ہوتا ہے۔

وحدت وجود کا نقلی استدلال

علمائے وحدت وجود مذکورہ بالا آیت نور کے علاوہ منجملہ آیات گذشتہ کے بعض اور آیتوں سے بھی وحدت وجود کا خیال اخذ کرتے ہیں۔ مگر ہمنے دیکھا کہ تمام آیات مذکورہ کا مضمون پیدائش کے خیال پر بالکل منطبق ہوتا ہے اور اکثر آیات میں علم و قدرت کے ذکر سے علمی قوت اور اسکی ایجاد کی طرف ایما ہوتا ہے اور بعض آیات میں پیدائش کا مضمون بصراحت مذکور ہے اس لیئے بعض آیات کو تاویل سے وحدت وجود پر منطبق کرنا زبردستی ہے۔ مگر تاہم بعض ایسی آیتیں جو اوپر ذکر نہیں ہوئیں اور جن سے مسئلہ وحدت وجود ثابت ہونیکا دعوی کیا جاتا ہے اُنکی نسبت غور کرنا باقی ہے چنانچہ وہ ان آیتوں سے اپنے مدعا کو ثابت کرنا چاہتے ہیں۔

وَمَنۡ يُّطِعِ الرَّسُوۡلَ فَقَدۡ اَطَاعَ اللّٰهَ ۚ (نساء پارہ ۵ ع ۱۱)	جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے بیشک خدا کی اطاعت کی۔
فَلَمۡ تَقۡتُلُوۡهُمۡ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ قَتَلَهُمۡ ۚ وَمَا رَمَيۡتَ اِذۡ رَمَيۡتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى ۚ (انفال پارہ ۹ ع ۱۷)	تم نے انکو قتل نہیں کیا بلکہ انکو خدا نے قتل کیا ہے اور جب اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم تم ان پر تیر چلاتے ہو تو تم نہیں چلاتے بلکہ خدا چلاتا ہے

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۚ (فتح پارہ ع)

بیشک جو لوگ تم سے بیعت کرتے ہیں وہ خدا سے بیعت کرتے ہیں۔ ان کے ہاتھ پر خدا کا ہاتھ ہے۔

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ۝ (البقرہ پارہ ۱ ع ۱۴)

مشرق اور مغرب خدا ہی کے واسطے ہے۔ تم جس طرف منہ کرو خدا تمھارے سامنے ہوگا۔

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ۝ (ق پارہ ۲۶ ع)

بیشک ہمنے انسان کو پیدا کیا ہے اور ہم جانتے ہیں جو خیال اسکے دل میں گذرتا ہے اور ہم اس سے شہ رگ سے زیادہ قریب ہیں۔

وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۝ (حدید پارہ ۲۷ ع ۱)

اور وہ تمھارے ساتھ ہے تم کہیں بھی ہو۔ اور اللہ تمھارے اعمال کو دیکھتا ہے۔

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۖ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ۖ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۚ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝ (مجادلہ پارہ ۲۸ ع)

کیا تو نہیں دیکھتا کہ خدا آسمان و زمین کی ہر ایک چیز کو جانتا ہے کوئی مشورہ نہیں ہوتا جسمیں تین شخص ہوں اور خدا انکے ساتھ چوتھا نہ ہو۔ یا پانچ شخص ہوں اور خدا انکے ساتھ چھٹا نہ ہو یا اس سے کم زیادہ ہوں اور وہ انکے ساتھ نہ ہو۔ وہ کہیں بھی ہوں۔ پھر خدا قیامت کے دن انکو ان کے اعمال سے آگاہ کریگا۔ کیونکہ خدا ہر چیز کا عالم ہے۔

انسانی افعال کا خدائی افعال ہونا

یہاں پہلی تین آیتوں میں ایک انسان کی اطاعت کو خدا کی اطاعت۔ انسانی فعل کو خدا کا فعل اور انسانی ہاتھ کو خدا کا ہاتھ کہا گیا ہے۔ اور چوتھی آیت میں خدا کا ہر جگہ ہونا اور باقی تین آیتوں میں خدا کا سب کے ساتھ ہونا بیان کیا گیا ہے جس سے گمان ہوتا ہے کہ خدا اور مخلوقات کی حقیقت ایک ہونے کے سبب ایسی یگانگت اور معیت ظاہر کی گئی ہے۔ مگر اصل میں یہاں جن انسانوں کے اوصاف و افعال کو خدا کے اوصاف و افعال کہا گیا ہے

وہ وہی لوگ ہین جن کو مقربان الٰہی مانا گیا ہے چنانچہ صرف رسول علیہ السلام کی نسبت ارشاد ہوا ہے کہ اس سے بیعت کرنا خدا سے بیعت کرنا ہے اور اسکی اطاعت خدا کی اطاعت - یا رسول علیہ السلام اور اُن کے رفیقون کی نسبت کہا گیا ہے کہ قتل وغیرہ جو اُن کے ہاتھ سے سرزد ہوا ہے اُس کا فاعل حقیقت مین خدا ہے - پس اگر اُس یگانگت کا باعث یہی ہے کہ ان سب مین ذات خداوندی کا ظہور ہے تو وحدت وجود کے مطابق صرف نیک بندے نہین بلکہ ہر چیز خدا کی ایک شان ہے اِس لئے ہر مومن و کافر بلکہ ہر چرند و پرند کا فعل خدا کا فعل ہونا چاہیئے اور اس لیئے مقربان الٰہی کی کچھ خصوصیت نہ رہتی اور رسول؟ کی اطاعت کرنے والون کے لیئے یہ تعریف کا موقع نہ ہوتا کہ وہ خدا کی اطاعت کرتے ہین کیونکہ رسول؟ کو خدا کا نام لینے پر مارنے کے لیے جو لوگ اپنے حکام کی اطاعت کرتے تھے اُن کی اطاعت بھی معاذ اللہ خدا کی اطاعت ہوتی ہے اس لیے کہ رسول؟ کو مارنے کا حکم دینے والے اور مارنے والے بھی ذات خداوندی ہی کے مظہر ہین پس ضرور ہے کہ یہان جو مقربان خدا کے افعال کو خدا کے افعال کہا گیا ہے تو اسکی وجہ وحدت وجود کا مسلک ظاہر کرنے کے سوا کچھ اور ہے اور وہ وجہ یہی ہے کہ جو شخص حاکم وقت کیطرف سے کوئی حکم سناتا ہے اسکی آواز گو اُسکے مُنہ سے نکلتی ہے لیکن حقیقت مین وہ حاکم وقت کی آواز ہوتی ہے اور جو لوگ ایسے حکم کی اطاعت کرتے ہین اور اس حکم کو بجا لاتے ہین وہ حقیقت مین اس کہنے والے کی اطاعت نہین کرتے بلکہ حاکم کی اطاعت کرتے ہین - اسی طرح یہان جو شخص خدا کے احکام سناتا ہے اور اپنی طرف سے کچھ نہین کہتا اُس کے الفاظ بھی حقیقت مین خدا کے الفاظ ہین اور جو لوگ اُسکی اطاعت کا حلف اُٹھاتے ہین اور اُس سے بیعت کرتے ہیں وہ حقیقت مین خدا کی اطاعت کا حلف اُٹھاتے ہین اور خدا ہی سے بیعت کرتے ہین اور اس وقت گو پیغمبر کا ہاتھ بیعت لیتا ہے مگر اصل مین خدا کا ہاتھ ہے جس مین وہ لوگ اپنا ہاتھ دیتے ہین کیونکہ رسول محض ایک واسطہ ہے اور اصلی تعلق مخلوق اور خالق کا ہے -

اور علیٰ ہذا جب رسول اور اُس کے رُفقا خدا کا نام لینے پر ستائے جاتے ہین اور وہ خدا کے حکم سے ستانے والون کے خلاف ہاتھ اُٹھاتے ہین تو چونکہ یہ فعل محض حکم خدا سے ظہور پذیر ہوا ہے اور اُن کی

رکھی ہے جس کیفیت کے اسباب موجود ہون اُس کے خلاف ممکن ہو سکتا۔ خدا نے سوسائٹی کو توجہ پیدا کرنیکا ایک سبب قرار دیا ہے۔ خدا نے سوسائٹی کو نیک اور بد دونو ترقیون کا باعث گردانا ہے۔ ہدایت اور ضلالت خدا کی طرف سے ہے۔ خدا کے علم مین سب کچھ ہے۔ خدا نے انسان کو قوت فیصلہ عطا کی ہے۔ انسان نہ مجبور محض ہے نہ مختار کامل انسان کو مختار کامل اور مجبور محض سمجھنا دو توجبال غلط ہین مگر پہلے خیال مین غلطی کم ہے اور دوسرے خیال مین نقصان زیادہ ہے۔ جبر و اختیار کی نسبت مزید غور۔ رحم اور غضب۔ خدا کا غصہ۔ رحم کی تعریف۔

الہامی نوشتون سے مضمون پیدائش کو ثابت کرنا ایک جملہ معترضہ تھا اس سے پہلے جو کچھ مذکور ہوا ہے اگر وہ صحیح ہے تو ثابت ہوتا ہے کہ خدا کا ازل سے موجود ہونا اور کائنات کا اسکی قدرت کاملہ سے وجود مین آنا یہی ایک مسئلہ ہے جس تک پہونچنے سے عقل کو تسکین حاصل ہوتی ہو اس لیئے جس مذہب مین یہ تعلیم ہو وہی قابل ترجیح ہونا چاہیئے۔ مگر یہان پہونچکر سوال ہوتا ہے کہ خدا کی ماہیت کیا ہے اور اسکی مخلوق مین ایسے آثار کیون ہین جن کو ہم بُرا خیال کرتے ہین۔ ان دونو سوالون کا جواب مذہب کی طرف سے دیا گیا ہے۔ چنانچہ ایک طرف خدا کو قابل فہمید بنانے کے لئے اپنے اپنے وقت کی استعداد کے موافق کنکر پتھر سے لیکر برگزیدہ انسانون تک کسی نہ کسی کو کسی نہ کسی حد تک خدا ٹھیرایا گیا ہے۔ اور دوسری جانب نیکی اور بدی کی علت دریافت کرنے کے مختلف دعوی کئے گئے ہین مگر مقام مسرت ہے کہ مذاہب کی پہلی کوشش یعنے خدا کو قابل فہمید بنانے کی تجویز جو یقیناً انسانی آمیزشون کا نتیجہ تھی نابود ہوتی جاتی ہے اور کہا جاسکتا ہے کہ توحید کے ایک دل آویز ترانہ کے بعد جو چند صدی پہلے ایک خاص سمت سے سنائی دیا تھا زمانہ نے ایک ایسا رُخ بدلا ہے کہ نہ صرف دو تین خدا ماننے والون مین بلکہ کروڑون معبودون کی بھینٹ چڑھانے والون مین غرض دُنیا کے قریباً تمام بڑے مذہبون مین توحید کی جانب عام میلان ہو گیا ہے۔ اور اگرچہ ابھی جا بجا پہلی غلط کاریون کے مختلف آثار باقی ہین مگر ایسے فرقے بالعموم موجود ہین جو توحید کا کسی نہ کسی حد تک اعتراف کرتے ہین اور اس مسئلہ کے متعلق سب متفق نظر آتے ہین کہ اگرچہ عقل کو خدا کی ماہیت دریافت کرنیکا اشتیاق ہے مگر اُس کی کنہ یقیناً عقل کی گرفت سے باہر ہے اور انسان اس کو سمجھنے سے عاجز ہے۔ اور اگرچہ

ایسے لوگ اپنی اپنی الہامی کتابون سے توحید کا مسئلہ نکالنے کا دعویٰ کرتے ہین اور ضرور ہے کہ ہر ایک الہامی کتاب مین اپنے زمانہ کے موافق کسی نہ کسی پیرایہ مین توحید کی تعلیم ہوگی مگر مجھے یقین ہے کہ ان الفاظ سے توحید کا مطلب سمجھنے کی توفیق جبھی ہوئی ہے کہ کسی نے (فداہ ابی و امی) انکی تفسیر کا غلغل صاف اور واضح الفاظ مین بلند کیا۔ اور گذشتہ ابواب مین دیکھا جاچکا ہے کہ تمام مذہبی احتمالون کا حقیقت توحید سے کس قدر تفاوت ہے اور ابھی ان مین کیا نقص باقی ہین جن کو دور کرنا چاہیئے۔

خیر و شر کے متعلق مختلف رائین

اب ہم دیکھتے ہین کہ مذاہب عالم اس دوسری کوشش مین کہان تک کامیاب ہوئی ہین اور دنیا مین نیکی و بدی موجود ہونے کا سبب کہان تک دریافت ہو سکا ہے۔

شر مادہ یا روح کی طرف سے ہے۔

اس بارہ مین ایک وہ احتمال ہے جس مین خدا کے ساتھ مادہ کو یا مادہ اور روح دونو کو قدیم مانا گیا ہے اور ایسا احتمال پیدا کرنے والے دنیا کی تمام برائیون کو مادہ یا روح کی طرف منسوب کرتے ہین اور کہتے ہین کہ جس طرح روح اور مادہ غیر مخلوق اور قدیم ہین اسی طرح ان کے خواص اور خواہشین بھی قدیم ہین اور اسی لیے ان سے نیک اور بد افعال سرزد ہوتے ہین اور ان پر نیک اور بد نتائج مرتب ہوتے ہین۔

شر خواہش وجود سے پیدا ہوتی ہے

اور ایک احتمال مہاتما بدھ کی طرف سے پیش کیا گیا ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ [1]

"بدھ مذہب کی تمام شاخون کا متفق علیہ عقیدہ ہے کہ غم کی پیدائش اور شخص کی پیدائش بالکل ایک ہے۔ غم حقیقت مین نتیجہ اس کوشش کا ہے جو کوئی فرد اپنے تئین باقی موجودات سے جدا گانہ قائم رکھنے کے لیے کرتا ہے۔ حالانکہ ترکیب و تحلیل کے عام قانون سے انسان اور فرشتے کوئی مستثنی نہین۔ کوتون کا وہ مجمع جو کسی موجود کو ترکیب دیتا ہے جلدی یا دیر مین منتشر ہو جائیگا اور اس انتشار مین توقف ڈالنے کی کوشش ہی وہ چیز ہے جس سے تمام قسم کے غم اور ہر طرح کی تکالیف پیدا ہوتی ہین جو جتنی کوئی فرد باقی موجودات مین سے جدا ہوتا ہے یعنی پیدا ہوتا ہے اسی زوال اور موت انتہا

[1] کتاب ریلیجس سسٹمز آف دی ورلڈ۔ پروفیسر ٹی ڈبلیو ریس ڈیوڈز کا مضمون درباره مذہب بدھ۔

ہر گھونٹ میں یہ جانور ہزارہا جاندار مخلوق کو ہضم کرتے ہیں۔ اس لیے صرف نباتات میں جو دولت ہے
اسی کو موجود مان کر سوا چند پتنگوں کے اور سب جاندار محروم رہتے۔ یہ تو نباتات کا وہ بڑا نقص ہے
کہ وہ اپنی نیچر سے تمام جانداروں کو معدوم رکھنا چاہتی ہیں اور اس کے علاوہ بہت سے زہریلے مادے
بھی ان میں ایسے ہیں کہ جانداروں کو بہت کچھ نقصان پہنچاتے ہیں اور بعض اوقات انکی بدولت سے
بڑی بڑی تباہیاں وجود میں آتی ہیں۔"

"اور ان سے اتر کر معدنیات اور گیس وغیرہ عناصر کا درجہ ہے اور اگر صرف انہیں پر مدار ہوتا تو
کیڑوں پتنگوں سمیت تمام جاندار مخلوق کا خاتمہ تھا اور صرف معدنیات کی وساطت سے دنیا محض نباتات
کا جنگل ہوتا اور جو زندگی کی برکت اب ہے وہ تختہ زمین پر نظر نہ آتی اور جس قدر گیس وغیرہ کے پھٹنے
اور معدنیات کے ہمت کے جوش مارنے سے جانداروں کا اور نباتات کا نقصان ہوتا ہے وہ اس کے
علاوہ ہے۔"

"اس سے اتر کر زمین اور اس سے اتر کر آفتاب کا درجہ ہے اور ظاہر ہے کہ اگر زیست کا انحصار صرف
انہی پر ہوتا تو مادہ نہایت ہی ابتدائی اور سادہ شکل میں رہتا اور یہ انواع و اقسام کی شکلیں اور طرح طرح
کی زیب و زینت عالم میں نظر آتی اور اس نقص کے علاوہ ان کے دیگر نقصانوں کا یہ عالم ہے کہ
آفتاب کا ادنے طوفان اور زمین کا ایک آتش فشاں پہاڑ تھوڑی دیر میں وہ بدی ظاہر کرتا ہے
جو کوئی انسان یا حیوان ہزار برس میں بھی نہیں کر سکتا۔"

"آفتاب سے پرے ہمارا تجربہ چل نہیں سکتا لیکن اتنا قیاس ضرور ہو سکتا ہے کہ جو درجات اس سے
پہلے ہوں گے اگر صرف انہی پر مدار ہوتا تو مادہ اور بھی سادہ اور ابتدائی شکل میں رہتا اور دنیا میں جو
کچھ ہوا وہ نہ ہونے کے برابر ہوتا۔ اور علیٰ ہذا ان درجات کے طوفان بھی جو ہونگے وہ آفتاب اور
زمین کے طوفانوں سے زیادہ تباہی بخش ہونگے۔"

"یہ ہے مجموعہ ان برائیوں کا جو نیچر میں موجود ہیں اور شمار کرنے والوں نے محض انہی برائیوں کو
گنایا ہے جن میں ایک جاندار دوسرے جاندار کو مار دیتا ہے حالانکہ جیسا جاندار کو مارنا اسکی زندگی کو معدوم

کرنا ہے اسی طرح نباتات کو کھا ما ملانا بھی انکی اپنی ہستی کو معدوم کرنا ہے اور اس سلئے دونو برے ہیں۔ اور اسی طرح بچے سے معدوم رکھنا اور ہستی کی نعمت سے بہرہ یاب نہ ہونے دینا بھی اس سے زیادہ برا ہے اور اس سے کسی کو انکار نہیں ہوسکتا البتہ بولنے میں اصطلاح کا فرق ہے۔ زندگی معدوم کرنے کے وقت کہا جاتا ہے کہ اس نے برا کیا اور زندگی سے محروم رکھنے کا خیال کرنے پر کہا جاتا ہے کہ اس کا نقص ہے اور دونوں حالتوں کیلئے مشترک طور پر کہہ سکتے ہیں کہ جاندار کو مار کر زندگی بسر کرنا بھی عیب ہے اور جانداروں کو پیدا کرنے کی قابلیت نہ رکھنا بھی عیب ہے۔ غرض یہ دونو کی ایک ہے اور اس لیے اعتراض کرنے والا کہہ سکتا ہے کہ دنیا اول سے آخر تک برائیوں اور عیبوں کا مجموعہ ہے۔"

مری مادہ کی ترقی سے درجہ بدرجہ کم ہوتی جاتی ہے۔

"مگر اس کے ساتھ اتنا اور بھی کہا جاتا ہے کہ مادہ کی تمام شکلوں کو دیکھتے ہوئے جس قدر ابتدا کی طرف چلے جاؤ برائی اور عیوب زیادہ ہوتے جائیں گے اور جس قدر انجام کی طرف آؤ بدی کے درجہ میں کمی آتی جائیگی اور نیکی یا فائدہ بڑھتا جائیگا۔ آفتاب اگر اکیلا ہوتا و مادہ نہایت سادہ شکل میں رہتا اور جاندار اور دیگر مخلوق پیدا نہ ہوتی۔ مادہ کو کسی نہ کسی شکل میں محدود رکھنا اسکا فائدہ ہے اور دیگر اعلیٰ اشکال کو پیدا نہ ہونے دینا نقص۔ مگر زمین پیدا ہونے پر نقص کم ہوگیا اور فائدہ بڑھ گیا کیونکہ اب مادہ کو اور بھی چند پہلے سے مکمل تر شکلوں میں آنے کا موقع ملا۔ علیٰ ہذا جمادات۔ نباتات اور ابتدائی حیوانات کے پیدا ہونے پر نقص کی کمی اور فائدہ کی زیادتی درجہ بدرجہ اور نمایاں ہوتی گئی کہ دنیا آبادی کے قریب تر ہوگئی اور پہلا سالس وودھ سلان تھے؛ ان کے بعد بڑے حیوانات کے پیدا ہونے سے نقص میں اور بھی کمی ہوگئی کہ ان میں سے بعض مانوس ہوکر دوسری مخلوق کو خوراک کے علاوہ اور فائدہ بھی پہنچا سکے اور انہی کی وساطت سے مادہ نے آگے ترقی کی اور زیادہ لطیف شکلیں وجود میں آئیں۔ ان کے بعد انسان پیدا ہوا تو وہ اگر کسی قدر جانداروں کو مارتا ہے تو کچھ جانداروں کی پرورش بھی کرتا ہے۔ اور مویشی اور حیوان اگر مجبور ہوکر کام دیتے تھے تو یہ اپنی خوشی سے بھی اپنے ہم جنسوں اور دیگر مخلوقات

کے کام کرنے لگا۔ اور سبز حیوان براہ راست معدوم کرنے کی کوشش کرنے لگی اور انسان کچھ کوشش براہ راست معدوم کرنے کی کرتا ہے تو بعض کوششوں میں صرف عرصہ بیابان جیسے بیرونی مداخلت کرتا ہے اور اس طرح پر بالکل معدوم کرنے سے اپنی تئیں کسی قدر دور رکھتا ہے۔ اور پھر اس نے تہذیب میں ترقی کی تو جو برائیاں وحشی انسان کرتے تھے ان میں سے اکثر کو چھوڑتا گیا اور ہمدردی اور فائدہ رسانی میں بڑھتا گیا اور مہذب انسانوں سے بڑھ کر وہ انسان ہیں جو تہذیب کے ساتھ ایمان بھی رکھتے ہیں کیونکہ مہذب انسان جب تک ایماندار نہ ہو صرف انہیں برائیوں سے گریز کرتا ہے جو اس زندگی میں نقصان پہونچائیں اور وہی ہمدردی کرتا ہے جو اس دنیا میں مفید ہو لیکن ایماندار انسان لوگوں کو ان برائیوں سے بھی بچاتا ہے جو آئندہ زیست میں اثر کریں اور اس ہمدردی کو بھی اپنا فرض سمجھتا ہے جو اگلے جہان میں فائدہ دے چنانچہ وہ مالی اور جسمانی نقصان سے بچانے کے علاوہ دوسروں کو گناہ اور کفر کی ترغیب دینے سے بھی گریز کرتا ہے اور حتی الوسع انتہائی ترقی کی طرف متوجہ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ مگر چونکہ سب انسان ہیں اس لیے انتشار باسباب اختیاری سے جانداروں پر بسر کرنے یا حیوانات کو کھانے کے نقص سے بالکل پاک کوئی بھی نہیں "

ضد سے ضد کی طرف آنے میں ترقی بتدریج ہوئی ہے۔

" غرض یہ ہے نقشہ اس نقص اور کمال یا بدی اور نیکی کا جو موجودات عالم میں پائی جاتی ہے۔ اب دیکھنا چاہئے کہ نیست سے ہست کرنے کی تصویر پر عقل کے نزدیک دنیا میں نیکی اور بدی کی بھی شکل ہونی چاہئے یا کچھ اور۔ اور چونکہ عدم اور وجود باہم ضدین ہیں اس لئے معدوم کے موجود ہونے کے واسطے وہی شکل قرین قیاس ہوگی جو دنیا کی اور ضدوں کے انقلاب میں ہوتی ہو۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ لوہے کو جس کا اصلی رنگ سیاہ ہے صیقل کرنے سے ایسا روشن کر سکتے ہیں کہ آئینہ کی طرح اس میں سے چہرہ نظر آئے اور بالکل سفید ہو جائے مگر اسکی شکل یہی ہوتی ہے کہ ایک زنگ آلود لوہے کو جب صیقل کرنے لگیں تو پہلے اس کا زنگ دور ہوتا ہے اور سطح کسی قدر صاف ہو جاتی ہے اس حالت میں اگرچہ نور اس میں پیدا ہو گیا ہے مگر ایسا ناقص کہ سیاہی کچھ بھی دور نہیں ہوئی اور اگر کالا رنگ نور کے مقابل میں سیاہ ہو تو لوہے کی اس حالت میں برائی بہت بڑی حد تک موجود ہے اسکو بعد

اور رگڑا جائے تو سیاہی دور ہونی شروع ہوتی ہے مگر اس عمل کے ہر ایک درجہ میں نور بڑھتا جاتا ہے لیکن سیاہی بھی کم سے کم نہ ہوتی ہوئی ہر وقت موجود رہتی ہے حتیٰ کہ وہ آئینہ جیسا چمک اٹھتا ہے اس وقت اگرچہ نور جہاں تک لوہے میں آسکتا تھا آگیا اور اگر اُسے آفتاب کے سامنے رکھا جائے تو آفتاب کی جھلک اس میں نظر آجائیگی مگر پھر بھی لوہا لوہا ہی ہے اور وہ آفتاب کے برابر نورانی نہیں ہوگیا اور پھر جس قدر نور موجود ہے وہ ایسا کمزور ہے کہ آئندہ ذرا سی بے احتیاطی سے دور ہو سکتا ہے اور لوہا سیاہ ہوتا ہوا پھر زنگ آلود حالت کو پہنچ سکتا ہے۔ اس وقت ایک بات اور بھی یاد رکھنی چاہئے کہ لوہے میں نور کا ایسی آہستگی سے در آنا اور کامل شکل میں پھر بھی موجود نہ ہونا اور ذرا بے احتیاطی سے نور کا دور ہونے لگنا نور آفتاب کے قصور سے نہیں بلکہ لوہا چونکہ اصل میں نور آفتاب کی بالکل ضد ہے اس لئے اسکی نیچر ہی ایسی ہے کہ نور کو محض اسی شکل سے حاصل کر سکتا ہے اور نور کی نقل اسکی طرف صرف "دیر آمدن و شتاب رفتن" کے اصول پر ہو سکتی ہے"

"اس نظیر کو دیکھنے کے بعد مضمون کی عظمت کے لحاظ سے ایک اور نظیر کا پیش کرنا بھی نامناسب نہ ہوگا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ جب کوئی جاہل علم حاصل کرنے لگتا ہے تو پہلے علم کے بے انتہا ذخیرہ میں سے بہت تھوڑا سا مہیا کر سکتا ہے اور اس میں سے بھی کچھ یاد رکھتا ہے اور کچھ بھول جاتا ہے اس حالت میں اگر جہالت اگر برائی ہے تو وہ علم کے آغاز پر نہایت کثرت سے موجود ہوتی ہے۔ رفتہ رفتہ علم کا سرمایہ بڑھنا شروع ہوتا ہے اور جہالت کا حصہ کم ہوتا جاتا ہے۔ مگر ترقی کے ہر درجہ میں جہالت کا بقیہ کچھ نہ کچھ موجود رہتا ہے حتیٰ کہ انسان کسی علم یا اسکی کسی شاخ میں ماہر اور حصہ وافر ہونے کا فخر حاصل کرتا ہے۔ مگر اس وقت بھی یہ عالم ہوتا ہے کہ اگر اس علم کے متعلق اسکی دس رائیں صحیح ہوتی ہیں تو ایک رائے ضرور غلط ہوتی ہے اور ایسا کمال کسی کو حاصل نہیں ہو سکتا کہ اس کا کوئی قیاس بھی غلط نہ نکلے۔ بلکہ یہ بھی ہوتا ہے کہ کبھی اس نے کسی مسئلہ میں صحیح رائے قائم کی ہے تو دوسرے وقت یہ دماغ ایسا چکرایا ہے کہ اسی مسئلہ میں غلط خیال کا حامی بنگیا ہے اور علی ہذا القیاس کمال حاصل کرتا ہے اگر اس کی بحث و تکرار نہ رکھے تو وہ کمال رفتہ رفتہ زوال پانے لگتا ہے حتیٰ کہ

عالم ایک وقت میں بالکل کدہ ناتراش ہو سکتا ہے۔ اور یہاں بھی ہم دیکھتے ہیں کہ یہ نورِ علم کا نقص نہیں ہے کیونکہ جس مسئلہ میں ہم کسی وجہ سے غلطی دیکھتے ہیں اسی مسئلہ میں وہی نورِ علم جو کسی اور عالم میں جلوہ گر ہے اس مسئلہ کو نہایت صحت کے ساتھ دریافت کر لیتا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ نورِ علم میں جبتک مسائل کی اصلی حقیقت دریافت کرنے کی قابلیت ہے اور یہ جو کچھ نقص نظر آتا ہے وہ اس لیے ہے کہ جہالت کی فطرت ہی علم سے اس قدر تناقض رکھتی ہے کہ وہ جس قدر دور ہو سکتی ہے بتدریج ہوتی ہے اور پھر بھی کسی نہ کسی شکل میں اس کا بقیہ موجود رہتا ہے اور وہی جہالت ہے جو ابتدائی درجات میں پورے طور پر نمایاں ہے اور وہی جہالت ہے جو مہارت کے وقت بھی مختلف شکلوں میں اپنی لما کو ظاہر کرتی ہے اور علم کی برکت پر پردہ ڈال دیتی ہے۔"

عدم سے وجود میں آنے کی رفتار بھی اسیطرح تدریجی ہے اور ہر حال میں عدم کا اثر یعنی بدی نمایاں رہتی ہے

اس کے علاوہ اور دیگر واقعات عالم میں جس قدر غور کیا جاوے معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک ضد کا دوسری ضد کی طرف جانا اسی ترتیب اور اسی نقص کے ساتھ ہوتا ہے پس یہی کیفیت آفتاب وجود کی ظلمت عدم پر عکس ڈالنے کی ہوتی چاہئے تھی اور یہی ہوئی کہ اس کی پہلی شعاع سے رنگ عدم دور ہوا اور مادہ کی ابتدائی شکل وجود میں آئی اور اس کے بعد جس جس حد تک عکس پڑتا گیا اسی حد تک عدم کی ظلمتیں یعنے نقص اور عیب دور ہوتے گئے اور وجود کی کامل سے کامل شکلیں بنتی گئیں حتیٰ کہ انسان اور کامل انسان میں آکر اس نابود نے وہ نور حاصل کی کہ آفتاب وجود کی شعاعیں اس کے اندر چمکنے لگیں اور عقل اور معرفت کے نور سے جسمانی اور روحانی جلوے ایسے ظاہر ہوئے کہ بعض حالات میں اس پر خود آفتاب وجود ہونے کا دھوکا ہوا جس طرح مثلاً تلوار کو سورج کے سامنے رکھنے سے اس کے اندر آفتاب معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ بعض کوتاہ بینوں نے اسی کو خود ذات خدا کا ظہور سمجھ لیا ہے حالانکہ وہ حقیقت میں خود ذات خدا کا ظہور نہیں البتہ ایک طرح سے نورِ خدا کا مظہر ضرور ہے جس طرح لوہا خود آفتاب کا ظہور نہیں بلکہ اسکا مظہر ہے۔ اور پھر اس لیے ثابت ہوتا ہے کہ وہ جو پہلے ایسا نورانی نہ تھا اور بعد میں بھی سبب اصلیت کے پھر تاریک ہو جاتا ہے اور آخر انسان پہلے ایسا

عارف تھا اور بعد میں ذرا سی لغزش سے پھر کور باطن ہو سکتا ہے۔"

" پس یہاں بھی ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس معدوم کی ایسی دھیمی رفتار اور اس کے اندر نقصوں کا اس قدر ہجوم اس آفتاب وحدت کا نقص نہیں بلکہ یہ عدم ہے اس لیے اس کی یہ خرابی مقتضی ہے کہ اسی صورت میں ترقی کرے اور اسی لیے ذات خداوندی کو بدی کا منبع قرار دینے کی بجائے ثابت ہوتا ہے کہ وہ محض خیر کا سرچشمہ ہے۔ چنانچہ اس نے سب موجودات کو اس عیب سے بری کیا جو سب سے بڑھکر تھا یعنی عدم۔ اور بدی بھی اس خوبی سے کیا کہ اب چاہے بدی کرنے والے کیسی ہی بدی کریں وہ موجودات کو موجود سے معدوم نہیں کر سکتے اور زیادہ سے زیادہ جو ان کا زور چل سکتا ہے وہ ایک چیز کی محض شکل کو بدل دینا ہے۔"

" اور محض وجود یا مادہ کی محض سادہ شکل عطا کرنے پر اکتفا نہیں کی گئی بلکہ ترقی کا ایسا سلسلہ مقرر کر دیا گیا ہے کہ جس چیز میں جس حد تک اس بڑی بدی یعنی عدم سے بعد ہوتا گیا اسی حد تک اس میں سے عدم کا میلان کم ہوتا گیا اور اسی حد تک وجود کی مکمل تر اشکال پیدا کرنے کی طاقت بڑھتی گئی حتیٰ کہ میلان عدم کم ہونے اور وجود کی طاقت بڑھنے کا سلسلہ کامل انسان میں اس حد تک پہونچ گیا کہ وہ اپنی طاقت کے موافق کسی شخص اور کسی فرد کو نقصان پہونچانیکا ارادہ نہیں کرتا تمام عالم کو اپنے وجود سے فائدہ پہونچانے کے اور ہر چیز کی اصل حقیقت کو اس کے مناسب حال سمجھنے کی کوشش کرتا ہے لیکن چونکہ اصلیت عدم ہے اس لیے عیب سے بالکل پاک ہونیکا دعویٰ نہیں کر سکتا چنانچہ وہ بھی عدم کا بقیہ تھا جس کے سبب نباتات وغیرہ ابتدائی مخلوقات وجود کے بہت سے کمالات سے محروم تھی اور یہ بھی عدم کا بقیہ ہے جس کے سبب انسان جیسی اعلیٰ مخلوق کبھی امراض وغیرہ کی شکل میں اپنے اندر عدم کو ظاہر کرتی ہے اور کبھی شرارت وغیرہ کی شکل میں دوسروں کو معدوم کرنے کی کوشش کرتی ہے جس طرح وہ بھی جہالت کا بقیہ تھا جو علم کے ابتدائی درجہ میں بہت سے مسائل کو مخفی رکھتا تھا اور وہ بھی جہالت کا بقیہ ہے جو ایک عالم میں کبھی کبھی غلط رائے قائم کرنیکا سبب ہوتا ہے۔ غرض صرف اس قدر ہے کہ عدم کا ظہور نباتات وغیرہ میں اور جہالت کا ظہور

علم کے آغاز میں بے ارادہ ہے۔ اس لئے کہ ابھی ارادہ کی قابلیت ہی پیدا نہیں ہوئی۔ اور جہالت کا
طلوع عالم کی غلط راے میں اور عدم کا ظہور انسانی اعمال میں ارادہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے
اس لیے کہ اس وقت ارادہ کی قابلیت بھی موجود ہے۔ مگر جب ماہر کی غلطی کو یقیناً جاہل کا نقص
کہہ سکتے ہیں نہ کہ علم کا قصور۔ تو انسان کی بدی کو بھی عدم کا نقص سمجھنا چاہئے نہ آفتاب وجود
کا قصور۔"[۱]

بدی پہلی حوں کا پھل ہے یا بدی عیب ہے

غرض جہاں تک میری واقفیت ہے یہ وہ بڑی وجہیں ہیں جو بدی کے موجود ہونے کی نسبت پیش کی جاتی ہیں اور ان کے علاوہ بعض کیطرف سے تناسخ کو بھی بدی کی وجہ قرار دیا گیا ہے اور بعض اس نقص کو یوں ہلکا کرتے ہیں کہ ازل سے ابد تک موجودات عالم کی بے انتہا شکلیں تجویز کی جاتی ہیں اور کہا جاتا ہے[۲] کہ موجودہ عالم ان شکلوں میں سے ایک مختصر سی شکل ہے اور اس غیر محدود سلسلہ کے لحاظ سے اسکا زمانہ ایک لمحہ سے زیادہ نہیں اس لیے اس حالت میں تکالیف اور عیوب کا ہونا چنداں قابل اعتراض نہیں۔

---

[۱] یہ مضمون میں نے مختلف علمائے وحدت شہود کے اشارات سے ترتیب دیا ہے اسلیے اسکو اقتباس کی شکل میں لکھا گیا مگر حیرت ہے کہ مسٹر اے جی براؤن نے (کتاب ریلیجس سسٹمز آف دی ورلڈ۔ لیکچر درباره تصوف) مولانا روم وغیرہ کی شہادت سے بدی کو عدم قرار دیا ہے اور اسکو وحدت وجود کیطرف سے پیش کیا ہے حالانکہ بدی کو عدم کیطرف منسوب کرنا اور پھر اسکو وحدت وجود کی طرف سے پیش کرنا صحیح نہیں اس لیے کہ وحدت وجود کا مطلب ہی یہ ہے کہ ایک موجود مطلق ان تعینات میں ظاہر ہوتا ہے جیسے پانی موج اور حباب کی شکل میں ظہور کرتا ہے اس لیے جس طرح موج اور حباب کی حقیقت پانی ہے اسی طرح تعینات کی حقیقت وجود مطلق ہے۔ پس اس خیال کے رو سے نیک اور بد دونو طرح کے افعال کی تحریک ہی ایک ذات مطلق سے جو ان تعینات میں ظہور کرتی ہے اور اس لیے نیکی اور بدی دونو اسی ذات کیطرف منسوب ہوسکتی ہیں اور زیادہ سے زیادہ جو کہا جاسکتا ہے وہ یہ کہ انکی نسبت اس ذات کیطرف اسی حالت میں ہے کہ وہ تعینات کو اختیار کیے ہوئے ہے لیکن بدی کو عدم کیطرف منسوب کرنا وحدت شہود کے مسلک پر ہی چسپاں ہوسکتا ہے جو اشیا کی عینیت سے ہستی مطلق کے منکر ہیں اور عدم کو کائنات کی ماہیت قرار دیتے ہیں۔

[۲] یہ خیال میں نے مسیو لوئی فگیے کی کتاب دی آفٹر ڈیتھ سے اخذ کیا ہے۔

لیکن خواہ تناسخ یا غیر محدود سلسلہ صحیح ہو مگر حقیقت مین ان دونو کو بدی کی وجہ گردانا صحیح نہین کیونکہ تناسخ جیسا کہ مانا جاتا ہے ایک صورت سزا اور انتقام کی ہے اس لیے اگر دنیا والون کی بدی و عیب انکی پہلی جون کا پھل ہے تو ضرور ہے کہ پہلی جون مین کوئی بدی ان سے سرزد ہوئی ہوگی جس کا ایسا بد نتیجہ پیدا ہوا اور اگر اس کو بھی اور پہلی جون کا پھل سمجھا جائے تو بدی کو اس سے بھی آگے ماننا پڑیگا اور اس طرح خواہ تناسخ کا سلسلہ ماضی کی طرف کتنا ہی دور تک چلا جائے بدی کا وجود پہلے رہیگا اور انتقام پیچھے۔ اس لیے تناسخ بدی پیدا ہونیکا سبب نہین بن سکتا اور اسی طرح خواہ موجودہ زمانہ کیسا ہی چھوٹا اور حقیر سمجھا جائے تاہم اس کے موجود ہونے سے اور اس کے اندر بدی او عیب کے وجود سے انکار نہین ہو سکتا۔ اس لیے خواہ بدی تھوڑے سے عرصہ کے لیے موجود ہوئی مگر اس کا سبب کوئی ضرور ہوگا اور سوال ضرور پیدا ہوگا کہ دنیا مین بدی کیون ہے؟

ان خیالات مین سے بعض کو بعض پر ترجیح ہے

پس تناسخ اور غیر محدود سلسلہ کو اس بارہ مین ناکافی سمجھ کر وہی پہلی تینون صورتین غور کے قابل باقی رہتی ہین۔ ان مین سے مادہ یا مادہ اور روح کی قدامیت کا مسئلہ اگر صحیح ہو اور اگر مادہ اور روح کے نیک اور بد خواص بھی قدیم ہون تو بیشک اس وقت بدی کو خدا کی طرف منسوب کرنے کی بلکہ خود خدا کو ماننے کی بھی ضرورت نہین رہتی۔ کیونکہ جب مادہ اور روح کی صفات قدیم ہوئین اور انہین صفات کے سبب سے نیک و بد افعال صادر ہوتے ہین تو مادہ اور افعال مادہ کے سوا اور کوئی کام باقی نہین رہتا جس کے لیئے خدا کو موجودات کے سٹیج پر آنے کی تکلیف دی جائے مگر دیکھا جا چکا ہے کہ نہ صرف مادہ کو قدیم ماننا پیدائش کے مسئلہ کو حل کر سکتا ہے اور نہ مادہ اور خدا یعنی ایک سے زیادہ چیزون کا قدیم ہونا ممکن اور قرین عقل ہے۔

مہاتما بدھ کی طرف سے جو وجہ پیش کی گئی ہے اس مین اگرچہ پہلے یہ دعوی کیا گیا ہے کہ کسی فرد کا دنیا مین پیدا ہونا اور غمون مین مبتلا ہونا حقیقت مین ایک ہے۔ گویا وجود ہی بدی اور غم کا باعث ہے۔ مگر بعد مین جو اسکی تفصیل کی گئی ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ غم وجود کے سبب سے نہین بلکہ عدم کے سبب سے ہے جو موجود ہونے کے بعد مرض۔ ضعف۔ پیری وغیرہ مصائب کی شکل مین ظاہر

ہوتا ہے اور جس کا انجام موت پر ہوتا ہے اور واقع مین اگر غم اور فکر ہوتا ہے تو یہی کہ مبادا طاقت معدوم
نہ ہو جاوے۔ مبادا جسم کا کوئی حصہ ضائع نہ ہو جائے۔ مبادا اسباب زیست یعنی مال و منال معدوم نہ ہو جائے
اور مبادا موت نہ آجائے۔ یا یہ کہ افسوس مصیبتین آگئین اور وجود کی نعمت جیسی ہوتی چاہیئے تھی موجود
نہین رہی۔ پس صاف ظاہر ہے کہ پیدائش اور غم ایک نہین بلکہ پیدائش کی نفی یا نفی کا گمان اور غم ایک
ہے اور جس چیز کا غم ہو اُسی کو بدی کہنا چاہیئے۔ اس لیے وجود بدی نہین بلکہ وجود کی نفی یعنی عدم بدی
ہے۔ یہ ضرور ہے کہ دنیا چونکہ عدم سے نکلی ہے اِس لیے وجود کی ہر ایک شکل مین عدم کا ظہور رہتا ہے
اور اسی لیے وجود کے ہر درجہ مین اس عدم کے سبب سے غم لاحق رہتا ہے۔ پس شاعرانہ استعارہ کے
طور پر وجود کے ساتھ عدم کا ظہور اور عدم کے ساتھ غم کا وجود ہونے کے سبب سے وجود کو غم کا باعث کہا
جائے تو اور بات ہے ورنہ حقیقت مین غم کو اصلی تعلق عدم سے ہے اور اس لیے مہاتما بدھ کی طرف سے جو
وجہ بدی کی قرار دی گئی ہے اس کو کھول کر دیکھنے پر وہی بات ثابت ہوتی ہے جو اہل وحدت نے پیش
کی ہے کہ عیب اور بدی کی نیچر عدم ہے اور دنیا کی حقیقت بھی عدم ہے اس لیے دنیا مین بدی
پائی جاتی ہے۔ اور واقعات عالم کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جہان تک عقل انسانی کام کر سکتی ہے یہی
ایک وجہ ہے جو بدی کے مسئلہ کو پورے نیچرل طرز سے حل کرتی ہے۔ چنانچہ اسکے رو سے اگر انسان امراض
اور تکالیف مین مبتلا ہوتا ہے تو اسی لیے کہ عدم ہونے کے سبب اس کو کامل وجود حاصل نہین ہوا۔ اور
اگر کسی قوم مین مریض اور اپاہج زیادہ ہوتے ہین تو اسی لیے کہ وہ قوم دیگر اقوام کی نسبت کمال وجود
مین اور بھی کم ہے۔ اور اگر بچے جوانون کی نسبت زیادہ تباہ ہوتے ہین تو اس لیے کہ وہ جوانون کی نسبت
نور وجود سے کم منور ہین۔ اور اگر کوئی انسان دوسرے کو قتل کرتا یا نقصان پہونچاتا ہے تو اسی لیے
کہ وجود کی جس قدر تکمیل نوع انسانی مین ہو سکتی ہے وہ ابھی اس حد تک نہین پہونچا اور اسی طرح انسان
سے کمتر طبقات مین جو نقص اور عیب موجود ہین تو اسی لیے کہ شاہراہ وجود مین وہ اور بھی پیچھے ہین
غرض جو کچھ نقص ہے وہ اپنی اصلیت یعنی عدم کا ہے اور خدا نے جو ہمکو پیدا کیا تو اس لیے کہ خیر
پیدا ہو کر ترقی کرے ؂